

DE LA PHILOSOPHIE DE L'ABBÉ DE LIGNAC

François J. Le Goff









B
2075
Z7
L516

DE
LA PHILOSOPHIE

DE
L'ABBÉ DE LIGNAC.

CHALONS-SUR-MARNE, IMPRIMERIE T. MARTIN.

DE LA

PHILOSOPHIE

DE

L'ABBÉ DE LIGNAC

reçu par
F. LE GOFF,

RÉGENT DE LOGIQUE AU COLLÈGE DE CHALONS-SUR-MARNE.

PARIS,
LIBRAIRIE HACHETTE, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, N° 77.
CHALONS-SUR-MARNE,
LIBRAIRIE T. MARTIN, PLACE DU MARCHÉ-AU-BLÉ.

1863.

A

MONSIEUR JULIUS BRENCHLEY,

LE VOYAGEUR INTRÉPIDE

ET L'HOMME DE BIEN, QUI S'EST FAIT DES AMIS DANS LE

MONDE ENTIER.

HOMMAGE D'AMITIÉ ET DE DÉVOUEMENT.

428794

ERRATA.

. INTRODUCTION.

Page x , septième ligne, *au lieu de* : des disciples de Leibnitz ,
lisez : les disciples infidèles de Leibnitz.

HISTOIRE ET POLÉMIQUE.

Page 119 , vingt-deuxième ligne, *au lieu de* : du caractère essentiel , *lisez* : le caractère essentiel.

Page 123 , dixième ligne, *au lieu de* : de principe de mouvement ,
lisez : le principe du mouvement.

Page 149 , trentième ligne, *au lieu de* : science, *lisez* : conscience.

Page 189 , vingt-neuvième ligne, *au lieu de* : inférieur, *lisez* : inférieur.

Page 200 , trente-et-unième ligne , *au lieu de* : le possède , *lisez* : les possède.

EXAMEN CRITIQUE.

Page 260 , vingt-quatrième ligne, *au lieu de* : effectif, *lisez* : affectif.

Page 283 , vingt-et-unième ligne, *au lieu de* : les individus. *lisez* : les individus et les phénomènes.

Page 299 , treizième ligne, *au lieu de* : des deux mobiles, *lisez* : de deux mobiles.

Page 302 , quatrième ligne, *effacez* : souvent.

Page 310 , dix-huitième ligne, *lisez* : la présomption ? non : l'impossibilité de l'immortalité.

Page 311 , dix-neuvième ligne, *au lieu de* : se doit-elle, *lisez* : le doit-elle.

Page 311 , vingt-et-unième ligne, *au lieu de* : faut-il le , *lisez* : faut-il se.

AVANT-PROPOS.

Voici comment M. Cousin parle de l'abbé de Lignac dans ses *Premiers Essais* de la philosophie :

« Il est un homme, au XVIII^e siècle qui, avec Turgot, osa
» regarder en face la philosophie régnante : je veux parler
» de l'abbé de Lignac, auteur de deux ouvrages de méta-
» physique très-peu connus, mais qui méritent de l'être ;
» l'un est intitulé : *Eléments de métaphysique tirés de l'ex-*
» *périence*, et l'autre, *le Témoignage du Sens intime et de*
» *l'Expérience* (1).

» La méthode avouée de l'abbé de Lignac est celle
» de l'expérience. Avec cette méthode il combattit la phi-
» losophie de Locke, et il attaqua avec succès les disciples
» français de ce philosophe, dont les écrits commençaient
» à se répandre et à surprendre la renommée.

.....

(1) Cousin. *Premiers Essais*, p. 175.

« Vous lirez avec grand profit le second ouvrage de » Lignac. . . . Le savant et judicieux abbé y engage une » lutte pleine d'intérêt sur la nature de l'âme, avec un » oratorien, le P. Roche, auteur d'un livre estimable. . . »

Sans prendre part à cette lutte, disons au moins qu'il est curieux de voir les grandes discussions métaphysiques, presque abandonnées par les philosophes à la mode, revivre sous la plume de ces deux modestes et ingénieux ecclésiastiques, suprêmes représentants de la noble philosophie du xvii^e siècle.

.....

....« L'abbé de Lignac examine l'hypothèse de Locke, qui ramène notre identité à l'identité de la conscience, et qui veut que nous nous croyions les mêmes parce que nous avons la même conscience. Il réfute parfaitement cette doctrine, et ses *raisons ne sont pas moins fortes que celles de Reid.* »

M. Franck parle également de notre philosophe dans l'article que lui a consacré le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, avec la plus grande estime, et de manière à appeler sur lui l'attention :

« C'est, dit-il, un métaphysicien du plus grand mérite, » quoique la plupart des historiens de la philosophie ne » lui accordent pas même l'honneur d'une simple men- » tion. . . . Disciple de Descartes et de Malebranche dans » un temps où l'on ne jurait que par Locke et Condillac, » il osa réformer en plusieurs points, notamment dans la » question de l'origine des idées, la doctrine de ses » maîtres, en même temps qu'il défendait contre tout » son siècle la cause du spiritualisme et de la religion, » et lui donnait l'exemple de la vraie méthode philoso-

« phique. . . . Ces deux ouvrages (*Eléments de Métaphysique*
 » et le *Témoignage du Sens intime*), nous ne craignons pas de
 » le dire, peuvent être placés, au moins pour certaines par-
 » ties, à côté de ceux de Reid et de D. Stewart, et des *Frag-*
 » *ments* de M. Royer-Collard. Avec des opinions plus dé-
 » cidées et par cela même un peu hypothétiques quel-
 » quefois, ils nous offrent des observations aussi exactes
 » et une critique non moins exercée. . . . La théorie des
 » idées proposée par l'abbé de Lignac ne manque pas
 » d'originalité ni de profondeur (1). . . . »

Nous devons citer encore une autre autorité. M. Damiron, dans son *Mémoire sur Helvétius*, lu à l'*Académie des sciences morales et politiques*, rappelant les diverses critiques dont le livre de l'*Esprit* fut l'objet au XVIII^e siècle, estime que « celle de l'abbé de Lignac est la plus
 » remarquable de toutes (2). » « Je voudrais, dit-il,
 » vous citer parmi les juges de cette partie de la philo-
 » sophie d'Helvétius (la morale), des écrivains sans doute
 » moins illustres que ceux dont j'ai produit les noms
 » (il s'agit de Turgot, Voltaire, etc.), mais qui ont ce-
 » pendant leurs mérites, et qui ont surtout celui d'avoir
 » fait au XVIII^e siècle, sans grand éclat peut-être et sans
 » grand résultat, mais non *sans solidité et sans force*,
 » une ferme opposition au sensualisme régnant, l'abbé
 » de Lignac et l'abbé Gauchat, par exemple. »

« L'abbé de Lignac, *esprit fin et judicieux, penseur*
 » *pénétrant, bon écrivain et analyste savant*, n'a peut-
 » être eu que le tort, dans son examen du *Livre de*

(1) *Dictionnaire des Sciences physiques*. Art. de Lignac, 3^e vol. p. 571-578.

(2) *Comptes rendus de l'Académie*, tome 9, p. 131.

» *l'Esprit*, de n'avoir pas toujours donné à cette discussion, au moins dans la forme, un tour assez sérieux, » *car il est difficile de réfuter avec plus de vigueur et de modération* tout ensemble, la doctrine d'Helvétius (1). »

Ces courtes citations suffiront pour justifier le choix que nous avons fait de l'abbé de Lignac pour sujet d'étude. Dans la supposition même que le mérite du philosophe, la valeur de sa pensée personnelle, eussent été un peu exagérés, il y aurait encore, ce nous semble, pour les amis de la vraie philosophie, quelque intérêt à voir un des leurs, un spiritualiste, un esprit délié et convaincu, dans son effort courageux à défendre leur drapeau au xviii^e siècle contre les puissances philosophiques du jour, contre Locke, Condillac, Helvétius, ou même contre des hommes peu renommés dans l'histoire de la philosophie, mais illustres à d'autres titres, tels que Fréret, Buffon, Fontenelle. Si l'abbé de Lignac n'est pas un grand philosophe ni un esprit supérieur, il a eu au moins cette fortune d'avoir plus d'une fois raison contre de grands philosophes et contre des esprits supérieurs, grâce à cette méthode psychologique que, par un singulier retour, le spiritualisme semble vouloir abandonner aujourd'hui.

(1) Comptes rendus de l'Académie, p. 191 et 192.

INTRODUCTION.

L'abbé de Lignac. — Sa vie. — Son caractère. — Sa méthode — Son esprit philosophique. — Le but de ses écrits.

Si nous avons cru que, pour connaître un philosophe et pour intéresser à ce qu'il a pensé, l'histoire de sa vie fût une condition indispensable, nous n'aurions pas entrepris l'étude que nous nous proposons de faire de la philosophie de l'abbé de Lignac. Les recherches biographiques auxquelles nous nous sommes livré n'ont produit que des résultats à peu près insignifiants.

Il a été de la destinée de l'abbé de Lignac d'être et de rester inconnu. Ses ouvrages ne firent aucun bruit, aucune sensation dans son temps. Le premier de ses livres où il traite des questions philosophiques, *les Lettres à un Américain sur l'histoire naturelle, générale et particulière de M. de Buffon*, malgré le nom célèbre de l'adversaire qu'il avait choisi, et malgré le talent déployé par lui-même dans l'attaque, passa complètement inaperçu en France. A l'étranger,

un seul journal y fit quelque attention ; on en donna dans les *Livres de littérature* qui paraissaient en Hollande « trois extraits faits avec beaucoup de droiture et de sagesse (1), » nous dit l'abbé de Lignac, qui ne connut l'article publié en 1754 que plus de six ans après, le 13 février 1760. *Les Eléments de métaphysique* eurent un peu plus de notoriété ; ils valurent à l'auteur les suffrages « de plusieurs savants de notre nation et des pays étrangers (2) ; » mais le public resta absolument indifférent. C'est l'abbé de Lignac lui-même qui nous apprend son peu de succès, sans trop s'en étonner du reste, en s'en accusant un peu lui-même, mais surtout le public, avec la naïveté d'un homme bien convaincu que c'est lui qui a raison, et que c'est le public qui a tort (3). Son grand ouvrage, *le Témoignage du Sens intime*, ne fut guère plus heureux. Fréron ne l'oublia pas dans l'*Année littéraire* (4), où l'on peut en lire une excellente analyse ; mais Fréron ne donnait guère la renommée. Pour y atteindre, il fallait appartenir à un autre monde où posséder cet éclat, cette supériorité qui, en attirant les regards de la foule, obligent l'esprit de parti à compter avec soi par les craintes qu'on lui inspire ; et de Lignac, il faut le reconnaître, ne remplissait ni l'une ni l'autre de ces conditions : il était opposé à la philosophie régnante, et il n'apportait pas, dans la lutte qu'il soutenait contre elle, ce prestige de la forme qui, à défaut de la popularité des doctrines, appelle l'attention sur l'écrivain.

Joseph-Adrien Le Large, abbé de Lignac, naquit à Poitiers au commencement du XVIII^e siècle, d'une famille noble. Après avoir passé quelque temps chez les jésuites, il les

(1) *Témoignage du Sens intime*. Préface, p. 13.

(2) Ibidem, 1^{er} vol. Introd., p. 5 et 6.

(3) Ibidem, p. 1 et 2.

(4) Année 1760. p. 25 et suivantes.

quitta pour entrer dans cette célèbre congrégation de l'Oratoire, qui donna tant d'esprits distingués ou supérieurs à l'enseignement et à la philosophie. Il y professa la théologie au Mans. Il est probable qu'il quitta cette ville pour habiter Paris, où il passa les dernières années de sa vie, et où il mourut en juin 1762. On peut croire que son amour pour le travail hâta la fin de sa vie. Voici ce qu'il nous raconte lui-même : « Mon médecin me dit, si vous continuez à travailler d'application comme vous faites, vous ne vivrez pas six mois, ou vous serez réduit, au bout de ce terme, à une impossibilité de vous servir de votre tête, qui sera pour vous pire que la mort. Basta, lui dis-je : que m'importe ? Je dois à ma patrie et à la Religion le peu de jours qui me restent, et auxquels je n'ai pas lieu de m'intéresser vivement (1). » Ces lignes étaient écrites moins de deux ans avant sa mort.

L'abbé de Lignac n'était pas étranger au monde, et paraît y avoir été goûté. On nous le représente comme un homme « honnête, aimable et intéressant dans la société (2). » Il nous dit que M. Dubuc, son Américain (3), comme il l'appelle, « avait fait, avant de partir pour la Martinique, l'agrément de la meilleure compagnie de Paris (4), » et c'est là sans doute que commencèrent leurs rapports d'amitié. Il jouissait d'une grande considération dans le clergé. A un voyage qu'il fit à Rome, où il séjourna plus de dix-huit mois, il reçut du pape Benoît XIV et du cardinal Passionei un accueil distingué. Le cardinal l'admettait fréquemment à ces doctes et aimables entretiens de sa retraite de Frescati,

(1) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 384 et 385.

(2) *Biographie universelle* de Michaud.

(3) C'est à M. Dubuc que sont adressées ses *Lettres à un Américain* sur l'histoire naturelle de Buffon.

(4) *Témoignage du Sens intime*. Préface, p. 12.

« où la piété, la liberté, l'esprit goûtaient de vraies délices. » De Lignac garda bon souvenir de ces relations et de cette intimité, et dédia à son ancien hôte son livre contre Helvétius (1). Deux prélats, qu'il ne nomme pas, le mirent aussi en relation avec le cardinal Corsini, son Mécène, comme il l'appelle, homme de goût et de savoir, dont la nièce, la duchesse de Corsini, lui fit obtenir une abbaye du cardinal d'York, frère du fameux Prétendant, le prince Charles-Edouard. Dans ce voyage d'Italie, il vit à Turin le cardinal des Lances, le protecteur de Gerdi, qui lui dédia la défense du *sentiment de Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre Locke*. Le cardinal n'était pas un esprit supérieur, il n'était pas fort versé dans les choses de la philosophie; mais sa piété s'effrayait de la philosophie nouvelle, et il donnait volontiers sa faveur à ceux qui la combattaient. C'est à lui que de Lignac adressa son mémoire sur la *Nature de l'Ame et de ses Connaissances*, contre l'abbé Roche (2).

Cette notice, tout incomplète qu'elle est, comprend, à ce qu'il semble, tout ce qu'on sait de l'abbé de Lignac. Dreux du Pradier lui a consacré un article dans sa *Bibliothèque historique et critique du Poitou* (3); mais, comme de Lignac n'avait encore que 40 ans lorsque du Pradier publia son livre, on s'est borné à analyser quelques-uns des ouvrages du naturaliste. Guiraud dans sa *France littéraire*, et les auteurs de la *France littéraire* de 1769-84 ne donnent que la liste de ses ouvrages. La *Biographie universelle* de Michaud est la seule qui contienne quelques renseignements réellement biographiques, et encore est-elle singulièrement insuffisante, puisque nous avons pu y ajouter. La *Biographie* qu'édictent en

(1) Examen sérieux et comique des *Discours sur l'Esprit*. *Epître dédicatoire*. p. 2 et 3.

(2) *Témoignage du Sens intime*, p. 306.

(3) 5^e vol., p. 40.

ce moment MM. Didot ne fait que résumer celles qui l'ont précédée. Ce qu'il y faut le plus remarquer, c'est qu'elle mentionne encore, en répétant Michaud, ce manuscrit de l'*Analyse des Sensations*, auquel de Lignac nous renvoie si souvent, dont il parle comme d'un ouvrage à peu près achevé, et qu'il se propose de mettre bientôt au jour. Le manuscrit existe-t-il réellement, comme on le laisse entendre ? ou bien aurait-on tout simplement présumé son existence ? Malheureusement il est à craindre que l'on ne se soit trompé, et que le manuscrit, s'il existe, n'ait pas encore été découvert (1).

Quoi qu'il en soit, si la vie privée de l'abbé de Lignac nous reste à peu près inconnue, en revanche, sa vie morale, son esprit, le fond de son âme et de sa pensée nous sont parfaitement dévoilés. Il se fait connaître par ses ouvrages, autant comme homme que comme philosophe. Toutes les fois qu'il parle de lui ou des autres hommes, de ses amis ou de ses adversaires, il le fait avec une simplicité, une bonhomie, une sincérité d'accent qui permettent de lire dans son âme et de tirer de son langage les inductions les plus favorables à son caractère. C'est la compensation de ce que laisse à désirer à la curiosité le côté extérieur de son existence. Nous voulons donc détacher de ses ouvrages ce qui peut contribuer à nous donner une idée de l'homme ; et si nous parvenons en même temps à y recueillir les traits généraux de sa pensée, à marquer ce qui caractérise son esprit philosophique, sa méthode, la fin qu'il s'est proposée, ses préoccupations constantes ou

(1) Le manuscrit n'est pas à la Bibliothèque Impériale. Je n'y ai pas trouvé non plus *la Présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux*, et *Lettres d'un militaire à son fils*. Ces deux derniers ouvrages n'ont sans doute qu'une médiocre importance, au point de vue de la philosophie de l'auteur ; mais ils auraient pu contribuer à nous faire connaître son tour d'esprit ; et, à ce point de vue, nous regrettons de n'avoir pu nous les procurer.

dominantes, nous aurons exprimé la physionomie totale du personnage, et malgré le silence des biographes, nous n'aurons pas tout-à-fait affaire à un inconnu, quand nous aborderons ses ouvrages.

L'abbé de Lignac appartient à la grande famille des Bossuet, des Arnaud, des Fénelon et des Malebranche. S'il est bien au-dessous de ces hommes illustres, s'il n'a pas leur supériorité, il est de leur école ; il suit dans le XVIII^e siècle, au sein de l'Eglise, la tradition de l'esprit philosophique qui, dans le siècle précédent, avait inspiré les plus hautes et les plus fermes intelligences du clergé, animé les plus célèbres congrégations, Port-Royal, l'Oratoire, et pénétré jusque chez les jésuites eux-mêmes. Il est donc tout à-la-fois, chose rare au temps où il vivait, un chrétien et un philosophe ; mais il est avant tout un chrétien. Si sa méthode est philosophique, sa pensée est essentiellement chrétienne. On sent en le lisant que, pour lui, la vérité absolue est dans le christianisme, et qu'il ne voit dans la philosophie qu'un moyen pour y arriver ou pour y conduire. Du reste, il nous apprend lui-même qu'il s'était proposé d'écrire un grand ouvrage sur le plan des *Pensées de Pascal*, et il laisse penser que ses œuvres philosophiques n'étaient que des parties détachées ou les fondements de l'édifice qu'il prétendait élever (1). Mais, et c'est en ceci qu'il montre l'esprit de ses illustres devanciers, ce n'est pas en combattant la raison, comme le fit Pascal, c'est en l'interrogeant et en la suivant qu'il voulait aller au but qu'il s'était marqué. Il ne cherche pas à opposer la raison à elle-même, à heurter les systèmes de philosophie les uns contre les autres, à les briser pour élever la Religion sur leurs ruines. La philosophie est pour lui une préparation, un acheminement à la foi, un moyen d'en démontrer les vérités : la *révélation n'est que le supplément de la raison*.

(1) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 79, 1^{er} vol., p. 67.

Aussi n'a-t-il pas assez de reproches, et je dirai presque de colères contre les philosophes chrétiens qui soutiennent, dans l'intérêt de la Religion, des doctrines contraires à la raison, comme si l'on ne pouvait démontrer la vérité que par l'absurde, et « qui pensent qu'il n'y a pas trop de risques à ne point faire tant de fond sur la raison, étant persuadés que moins on l'interroge, plus on a à apprendre de la révélation. « Vous entassez, leur dit-il, de la poudre sous l'édifice de la raison ; si elle prend feu, elle enveloppera la Religion sous les ruines de votre science (1). »

Ce sentiment de la solidarité de la Raison et de la Foi était l'âme de la congrégation savante et sensée à laquelle de Lignac appartenait ; il y était entré avec Malebranche et s'y était perpétué plus longtemps même que son système ; mais je ne sais si, dans la congrégation ou en dehors, parmi les philosophes de l'école de Descartes, dont la foi religieuse ne peut pas faire doute, personne a possédé ce sentiment à un plus haut degré que de Lignac, et plus que lui accordé à la raison. C'est par là surtout qu'il est philosophe. Il n'admet pas qu'on tire d'elle le fond des dogmes révélés : il ne pourrait le faire qu'en cessant d'être chrétien, puisqu'il rangerait la Révélation parmi les choses inutiles. Tout ce qu'il peut attribuer à la raison dans cet ordre de choses, c'est le pouvoir de préparer, lorsqu'elle est convenablement consultée, à l'intelligence ou à l'acceptation des vérités que la Révélation enseigne. Mais si, dans le domaine qui n'est pas le sien, il lui assigne des limites nécessaires, s'il croit qu'elle a besoin d'un secours étranger pour étendre le champ de ses connaissances, ou plutôt de ses espérances, il lui attribue dans son domaine propre la portée la plus considérable ; il lui accorde la puissance, non pas seulement d'atteindre à toutes les vérités essentielles, aux idées

(1) *Témoignage du Sens intime*, p. 36, 37 et 38.

de cause, de substance, d'infini, etc., mais de saisir jusqu'à la dernière pensée de Dieu dans la formation des mondes, de découvrir le plan, de s'élever à la beauté harmonique du monde spirituel, de se faire une idée du bonheur qui attend l'homme dans une autre vie, de soupçonner du moins la nature des jouissances qui lui sont réservées, et par ce soupçon sublime *tourné en dogme par le christianisme*, de nous faire désirer ce que celui-ci nous propose à espérer (1).

Cartésien par la foi profonde dans la raison, de Lignac l'est aussi quand il se place sur le terrain de la pure philosophie, par l'indépendance de la pensée individuelle, vertu plus difficile même en philosophie. L'autorité l'attire, le séduit, mais elle ne le subjugué pas, elle ne le captive pas. Descartes et Malebranche ont été ses maîtres; il le reconnaît sans peine, il aime à le reconnaître; il est pour eux plein d'admiration et de respect. Il dirait volontiers de Descartes ce qu'en dit La Fontaine :

*Descartes, ce mortel dont on eût fait un Dieu
Chez les païens.*

Mais il ne s'incline pas toujours devant la divinité. Le maître ne lui paraît pas toujours infaillible; il a appris, ainsi qu'il nous le dit, à la lumière même de sa méthode, à découvrir qu'il ne l'avait pas toujours suivie, et à ne reconnaître d'autre souveraineté que celle de la raison éclairée par l'évidence.

Si l'on voulait une preuve de l'indépendance de sa pensée, et par là-même de la puissance du véritable esprit philosophique en lui, on n'aurait qu'à se rappeler sa rupture avec la théorie des idées innées et de la vision en Dieu, rupture difficile, grande détermination dont il nous fait la confidence naïve. Il avait été jusqu'à l'âge de trente ans grand partisan de cette doctrine; il y était très-affectionné. La beauté des

(1) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 118 et 119.

formes sous lesquelles elle s'était produite, l'enchantait ; et la comparaison qu'il en faisait avec les doctrines contraires n'était pas faite pour l'en détacher. Aussi a-t-il toutes les peines du monde à rompre le charme, et, comme il dit, « *à se dépandre de ce système,* » mais il faut que la vérité l'emporte. « Cette opinion, saisie dans sa plus grande généralité (1), m'élevait l'âme par la sublimité des expressions qui la font valoir dans les ouvrages du Père Malebranche ; mais pour peu que je voulusse l'approfondir dans les détails, je me trouvais affadi par un dégoût involontaire. J'imputais les mauvais succès de mes efforts à la médiocrité de mes lumières. Je lus Locke, et je trouvai le ton de sa philosophie si mesquin, qu'il m'affectionna encore plus à la doctrine du P. Malebranche, au lieu de m'en détacher. Je pensais qu'elle était vraie, puisqu'elle ne pouvait être réfutée qu'aux dépens des caractères les plus brillants de nos idées, qu'au hasard de dégrader totalement l'homme et la raison. Je ne fus totalement désabusé, que lorsque je tentai d'approfondir le fameux paradoxe du P. Malebranche, que *nous n'avons point d'idée de notre âme.* En méditant profondément sur le sens intime de mon existence, je pensais que ce sens ne m'annonçait pas un être quelconque, une substance abstraite et inconnue à moi-même, mais ma substance individuelle, identique dans tous les temps ; je sentais que je ne devais pas l'être à moi-même, et sentir cela, c'était sentir l'impression de la cause à laquelle je le devais, c'était me sentir un effet, et tel effet. Sur ces vues nouvelles pour moi, tout le plan de la métaphysique changea totalement à mes yeux, et le système des idées du P. Malebranche s'évanouit. »

Comme on le voit, il n'hésite pas entre l'autorité, alors même qu'elle a pour elle la supériorité et le prestige du

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 441-442

génie, et ce qu'il croit être la vérité. Il pense par lui-même, s'il s'aide du génie. Nous le voyons, il est vrai, plus tard, quand la rupture est consommée et qu'elle s'est ébruitée, quand il s'entend reprocher d'avoir fait du nouveau *dans la plus ancienne des sciences* (1), s'effrayer de son isolement, et ne se rassurer qu'en se persuadant qu'il a suivi simplement, dans l'ordre de ses recherches, la façon de penser de tous les hommes, et que le fond de sa doctrine ne diffère pas de celui de la philosophie des Pères de l'Eglise (2); mais cette inquiétude, ces scrupules naturels à un penseur attaché à la tradition religieuse, ne prouvent rien contre l'indépendance et la fermeté d'esprit du philosophe. Ce n'était pas un petit effort, il faut le reconnaître, de la part d'un chrétien convaincu, que de rompre de telles attaches et de renoncer à un système qui, dans ses côtés les plus apparents au moins, dans les parties les plus éclatantes, se prêtait d'une manière si heureuse aux vérités de la Foi. Cela seul suffirait pour montrer que, s'il acceptait le joug ailleurs, il ne reconnaissait dans le monde de la pensée d'autre autorité que la sienne, ni d'autre voix que celle de la raison.

Comme il est indépendant et sincère, l'impartialité est pour lui une vertu facile. Avec ce qu'il a reçu de la nature et de Descartes, il ne peut pas être de ces esprits despotiques et étroits qui n'expliquant les doctrines contraires que par l'aveuglement de la passion, ou même par je ne sais quel goût dépravé de l'erreur, sont toujours près de voir des malhonnêtes gens dans leurs adversaires. S'il ne se défend pas toujours sur ce point de la prévention trop commune quand manque l'étendue d'esprit aux convictions, soit philosophiques, soit religieuses, qui sont sincères, et affectée par celles qui ne le sont pas; s'il prête parfois à ses adversaires matérialistes

(1) *Témoignage du Sens intime*, p. 443.

(1) Ibidem, ibidem.

ou déïstes (1) des intentions autres que celles qui doivent animer le philosophe, et prétend qu'ils songent avant tout à s'affranchir du joug de la morale et des lois, reproche vulgaire dans un milieu où l'on ne sait pas distinguer les conséquences du but, en général il respecte les intentions de ses adversaires, et croit à leur bonne foi dans la recherche de la vérité (2). Quand il déroge à cette habitude, on sent qu'il cède à une routine bien plus qu'à un sentiment ou à une opinion personnelle. Il a une peine infinie à suspecter la bonne foi des autres. Quand on accuse Buffon d'être matérialiste, il défend Buffon, qui « donne, dit-il, de très-bonnes preuves de la distinction de l'âme et du corps, » et si l'on lui dit qu'il n'est chrétien que pour la forme, qu'il n'a affecté *le dehors du christianisme* que pour *obtenir la permission d'imprimer*, il oppose que *Buffon y va bonnement et n'est pas homme à garder tant de mesure* (3). Il croit sur parole l'auteur de la *Thèse de Bozmann*, qui assure être plein de respect pour la Religion, et il rapporte les raisons qui le déterminent à cette opinion (4). Il n'est pas éloigné de prendre à la lettre la déclaration que fait Helvétius, de rester attaché au christianisme : son premier mouvement est toujours de regarder comme l'expression de la vérité ces professions de foi qui n'étaient que des précautions contre l'autorité, et que l'autorité acceptait sans y croire.

On comprend qu'avec un tel esprit il ne soit pas exclusif, qu'il ne soit pas de ceux qui, de parti pris, condamnent tout dans une doctrine ou dans un système et y trouvent tout mauvais, parce que tout n'y est pas bon. Il prend la vérité partout, même chez ses adversaires, et, s'il croit l'y avoir

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol. Introd., p. 15. .

(2) *Ibidem*, 2^e vol., p. 7.

(3) *Lettres à un Américain*, 1^{er} vol., 1^{re} lettre, p. 4 et 5.

(4) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol. Introd. p. 15.

trouvée, il la défend même contre ses amis (1). Il a le sens de l'éclectisme, qui n'est pas l'indifférence, comme on l'a dit tant de fois, mais le bon sens et la mesure introduits comme maîtres et comme guides en philosophie. Il ne goûte pas Locke, il est loin d'aimer sa doctrine; mais il prend sa défense quand il reconnaît qu'il a raison, et cela contre ceux dont il partage les opinions philosophiques ou les croyances religieuses (2).

Avec l'impartialité de l'esprit, il a celle du caractère : il est juste envers les hommes comme envers les doctrines. Locke n'a pas plus à se plaindre de lui, bien qu'il n'estime pas ses ouvrages, que Descartes et Malebranche qu'il aime et admire. Il ne se défend pas d'avoir goûté Bayle, qu'il appelle un grand homme. Il avoue qu'il a appris à raisonner dans son livre, que ses erreurs même lui ont été utiles, et il ne rougit pas de le ranger au nombre de ses maîtres (3). Et qu'on ne dise pas qu'il s'agit du passé, et qu'à l'égard des morts la justice n'est pas chose bien difficile ni bien méritoire : il est pour ses contemporains, Helvétius, Diderot, Voltaire, etc., ce qu'il est pour ses devanciers. Quand il s'occupe d'eux, il regarde autant à leurs qualités qu'à leurs défauts. S'il est obligé de combattre les opinions, il se croit tenu de relever ce qu'il y a de bon ou de grand dans les hommes et de montrer leurs divers mérites sous le jour le plus favorable. On gagne presque autant qu'on perd à l'avoir pour ennemi, et c'est plaisir de voir comme il s'attache à concilier les convenances, ou plutôt les droits de l'humanité, avec ceux de la vérité.

De Lignac a fait tout un livre contre Helvétius, où il le

(1) *Témoignage du Sens intime*, t. 1^{er}. Préface, p. 3.

(2) Ibidem, ibidem, p. 4.

(3) Ibidem, 2^e vol., p. 302, 303.

combat avec ardeur. Quand il a épuisé les armes de la raison, il a recours à celles de la plaisanterie, pour mieux l'atteindre ; il le prend même parfois d'assez haut avec lui. Helvétius n'avait pas à se louer de phrases comme celle-ci : « Je fais voir clairement que, dans les Discours sur l'Esprit, rien n'annonce un grand et vaste génie, qu'il n'y a pas ombre de philosophie ni de raisonnement, et que la chaleur du style animé par le fanatisme de la philosophie en fait le mérite unique (1). » Quoique Helvétius, sans doute, ne dût pas se croire un homme de génie pour avoir fait un livre tout au plus spirituel, le coup pouvait être sensible : on n'aime pas à s'entendre refuser en face même les qualités que l'on n'a pas, qu'on sait ne pas avoir. Mais si de Lignac ne ménage pas l'amour-propre de l'auteur, il se complait dans l'éloge de l'homme ; il proclame, il étale, pour ainsi dire, les rares qualités d'esprit et de caractère qu'on lui attribue : « C'est un phénomène de notre société, s'écrie-t-il, que le contraste de la personne avec l'auteur dans M. H***. L'homme a des vertus, et l'auteur brise tous les liens de la société... L'homme, dans le détail des affaires, est de la plus exacte probité ; l'auteur n'en connaît pas de véritable dans le commerce des particuliers. L'homme est un ami généreux, et il en a donné des preuves uniques : l'auteur détruit toutes les notions de l'amitié et de la reconnaissance.... L'auteur est doux, tranquille, modéré, simple, éloigné de toute cabale, et tout cela il l'est encore moins par vertu que par le fond d'un excellent caractère. Si l'on veut prendre une juste idée de l'estime qu'il s'est justement acquise, je prie que l'on fasse attention qu'il est riche et humilié, que cependant le public le plaint et s'intéresse pour lui. Ce trait unique fait, à mon avis, l'éloge complet de ce citoyen (2). » On ne saurait mieux mettre le baume sur la bles-

(1) *Examen sérieux et comique, etc.* — Epître dédicatoire.

(2) *Ibidem.* — Préface, pages 6, 7, 8.

sure. Il revient encore, il est vrai, un peu plus bas, à une forme de critique assez blessante : « Tout le tort que je peux faire présentement à l'auteur est de lui enlever le manteau de philosophe, il n'en sera ni moins aimable, ni moins estimable, puisqu'il se montrera alors avec tous ses avantages, et *il aura un ridicule de moins* (1). » Le dernier trait est de trop ; mais il faudrait avoir le caractère bien mal fait pour le trouver mauvais et en garder rancune à un critique qui se montre, dans l'éloge et dans le blâme, d'une si entière bonhomie.

Ce qui pouvait encore inviter à l'indulgence, c'est le contraste du ton de l'abbé de Lignac, tout blessant qu'il pût paraître, avec celui dont usa trop souvent la critique à l'égard d'Helvétius. Je ne parle pas de la Sorbonne, qui disait : « Nous avons choisi le livre *de l'Esprit* comme réunissant toutes les sortes de poisons qui se trouvent répandus dans différents livres modernes. » La Sorbonne ne pouvait se dispenser de parler, et était dans son rôle en parlant de la sorte. Elle ne s'en prenait d'ailleurs qu'à la doctrine et ne s'engageait pas vis-à-vis de l'amour-propre. Je n'entends pas même parler des adversaires reconnus, Bertier, Séguy, Gauchat, etc. C'est la façon dont Helvétius est traité par les esprits libres et par ses amis eux-mêmes, qui fait ressortir la modération de l'abbé de Lignac, et pouvait excuser, aux yeux mêmes de l'offensé (2), les traits ou plutôt les vérités assez dures pour l'auteur qui se mêlaient aux éloges adressés à l'homme. On connaît le mot de Buffon : « Helvétius aurait

(1) *Examen sérieux et comique*, page 17.

(2) Il n'est pas bien sûr pourtant qu'Helvétius ait tenu compte à de Lignac de sa modération. Voici ce que l'on dit dans le livre *de l'Homme* : « Le roi de Prusse, le prince Henri, Hume, Voltaire, etc., n'ont pas plus d'âme que Bertier, Lignac, Séguy, Gauchat, etc. Les premiers, cependant, sont en esprit aussi supérieurs aux seconds que ces derniers le sont aux singes et aux autres animaux qu'on montre à la foire. (*Œuvres complètes d'Helvétius*. Tome 3. Paris, 1795. Page 121.)

dû faire un livre de moins, et un traité de plus dans les fermes. » Parmi les amis d'Helvétius, Voltaire est un des plus modérés comme des plus équitables, et on sait comment il caractérisait le livre de *l'Esprit* : « Titre louche, œuvre sans méthode, beaucoup de choses communes ou superficielles, et le neuf, faux ou problématique (1). » Ce n'était pas là seulement ôter à Helvétius le manteau de philosophe, comme faisait de Lignac ; c'était le mettre en lambeaux. Voltaire ne disait cela, il est vrai, qu'en petit comité, et à l'oreille ; mais ce que Voltaire disait tout bas ne manquait pas d'être répété tout haut, et l'on peut croire que Suard ne fut pas le premier à connaître le jugement du patriarche, et que l'indiscrétion de ceux des familiers qui le recueillirent, moins réservée que celle de Suard, eut d'autres confidents que la postérité.

Il faut le dire, de Lignac a plus mal traité Diderot : il en veut non pas seulement à sa philosophie, mais encore à ses drames, à ses théories littéraires. Il s'occupe longuement de lui, sans qu'il ait toujours raison de le prendre à partie, et avec une pointe assez vive d'ironie. « M. D*** est né avec un caractère sensible et droit, et sa droiture surtout est étalée avec la plus grande magnificence dans un livre immense et immortel, où il n'emploie que les ressources de la raison et de l'honneur. Il est poète et de l'espèce la plus noble, puisqu'il est poète dramatique. A la vérité, c'est peut-être le seul des titres qu'il se donne qui lui soit contesté ; mais s'il passe universellement pour grand philosophe, parce qu'il le dit, pourquoi ne croirait-on pas de même qu'il est poète sur le témoignage qu'il se rend ? car il se donne expressément pour tel dans le commencement de l'admirable épître dédicatoire mise à la tête de son inimitable comédie du *Père de famille* (2). » Il dit ailleurs : « Notre nouveau poète

(1) *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*. T. 9.

(2) *Examen sérieux et comique* page 17.

et maître en poétique fait assez peu de cas des règles du théâtre. En étendant un peu ses réflexions, on pourrait se moquer de la loi des vingt-quatre heures, comme de toute autre.... C'est même par l'aisance que donnent des compositions faites simplement pour être lues, que les cinquante-trois scènes du *Père de famille*, commençant à la pointe du jour, finissent quand elles peuvent. On prend tout à son aise le temps qu'il faut au père pour endoctriner son fils, pour l'écouter, pour le maudire paternellement, et de manière à faire sentir qu'une telle malédiction est sans conséquence ; tout celui qui est nécessaire au Commandeur pour surprendre une lettre de cachet, pour en menacer, pour la mettre à exécution, etc., enfin, pour renfermer dans cette pièce gentille tous les traits recueillis avec tant de grâce dans Euripide et dans Homère. » Il y a ici plus d'esprit et de bon goût littéraire que de bienveillance. Diderot avait dit : « celui qui lirait Homère avec un peu de génie, y découvrirait bien plus sûrement la source où je puise (1). » Quoi qu'il en soit, si le trait était vif, combien, grand Dieu ! tout cela était bénin auprès de ce que Diderot entendait dire de son temps, et surtout de ce qui s'est dit depuis ! On sent bien que l'auteur de l'Encyclopédie n'est pas du goût de l'abbé de Lignac. Au moment où il en parlait ainsi, il préparait, pour combattre les doctrines que l'Encyclopédie se proposait de propager et de défendre, son grand ouvrage du *Témoignage du Sens intime*. On pouvait être assuré, toutefois, qu'il n'emploierait contre l'ennemi que des armes courtoises, et qu'on ne trouverait rien chez lui qui pût prêter à un soupçon du genre de celui qu'avait élevé Voltaire contre Chaumeix, l'auteur des *Préjugés légitimes*, et au reproche d'appeler sur ses adversaires les rigueurs du bras séculier. Il y a plus : s'il doit attaquer l'Encyclopédie, il ne l'attaquera pas directement, il

[1] *Examen sérieux et comique*, page 28.

s'adressera aux morts par ménagement pour les vivants, par humanité et par tolérance. « Il y a longtemps, dit-il, que je travaille à un ouvrage, dans le dessein de donner un préservatif à l'Encyclopédie. Il va paraître incessamment ; mais, par ménagement pour les auteurs et pour la partie du public qui fait cas de ce grand dictionnaire, je fais voir le poison dans les sources où les articles pernicioeux de ce dictionnaire ont été puisés, sans dire un mot de ces mêmes articles (1). »

L'abbé de Lignac, malgré sa naïveté et sa rare facilité à admettre sur parole la sincérité des professions de foi religieuse de son temps, ne pouvait croire au christianisme de Voltaire ; et, chrétien convaincu comme il l'était, il ne pouvait pas ne pas avoir les opinions du coryphée du siècle en grande aversion. Mais il savait, en dépit des opinions, voir la supériorité où elle était, et n'accordait pas à ses croyances le droit d'étouffer chez lui la voix de la justice et l'admiration. Voici comment il parle de Voltaire, dans un livre dédié à un cardinal, ami, il est vrai, du Pape à qui avait été dédié *Mahomet* : « M. de Voltaire ne regardera pas comme une politesse la liberté que je prends de le choisir pour donner un exemple. Il sait que les grands hommes sont un fonds qui appartient au public, et que ce sont des modèles que tout le monde a droit de proposer quand il lui plait. Oh ! que cette tête savamment organisée doit au dispensateur de toute lumière ! C'est un homme de cette espèce que je dois interroger sur la manière inopinée dont la vérité se montre dans son éclat et dans sa majesté aux grands génies, dans le temps même où ils ne la cherchent point, où ils ne l'attendent point. Les éclairs partent du Ciel. J'ose assurer que cet écrivain si familier avec le sublime reconnaîtra, dans sa propre expérience, ce que j'ai dit de ces apparitions subites et

(1) *Examen sérieux et comique*, page 36.

heureuses de la vérité (1). » Si l'on peut voir dans cet hommage rendu à l'esprit le plus puissant du siècle un signe du temps, on y surprend aussi un trait de caractère, je veux dire la marque certaine d'une droite et honnête nature.

De Lignac, qui aimait la plaisanterie, et qui en a fait usage parfois dans quelques-uns de ses ouvrages philosophiques les plus sérieux pour la forme comme pour le fond, a voulu lui donner dans un de ses écrits une grande place, et, pour des raisons qu'il donne tout au long (2), combattre par le ridicule les doctrines opposées à la sienne. Pour cela il compose une sorte de drame dont il nous annonce ainsi la mise en scène : « Je représente trois philosophes à la campagne, occupés à former le premier modèle d'une Académie de lettrés en France, et des exercices propres à éprouver ceux qui aspirent à s'y faire initier. Ils font soutenir trois thèses à un jeune seigneur, comme on fait dans les collèges, où de tels actes sont quelquefois des farces sérieuses et presque toujours très-ennuyeuses (3). » Je n'ai pas besoin de dire que, dans le monde nouveau où de Lignac nous conduit, nous sommes loin d'Aristophane, même de Palissot. Si nous trouvons à y louer quelque chose, ce n'est pas la verve, ni la malice du satirique. Personne ne sera tenté de prendre pour des caractères cette marquise de Saint-Ferdinand, « dame dévouée à nos chevaliers errants de la Philosophie (4) », qui n'a que le faible mérite d'avoir devancé la Cydalise des *Philosophes* ; ni ce géomètre épais « nommé M. Cyindre, qui s' imagine qu'on lui trouve de l'esprit parce qu'il est lié avec des personnes qui en ont ; » (5) ni M. Herbé, « qui se

(1) *Examen sérieux*, 1^{er} vol. page 153.

(2) *Témoignage du Sens intime*. Préface XIII. *Éléments de Métaphysique*, p. 19.

(3) *Examen sérieux et comique*, vol. 2, page 17.

(4) *Ibidem*, vol. 2, page 2.

(5) *Ibidem*, page 10.

croit naturaliste parce qu'il sait les noms des plantes presque aussi bien que MM. de Jussieu et Linnæus » ; ni le philosophe M. Ens , « qui se prend bonnement pour un métaphysicien , parce qu'il joint de l'esprit à une imagination vive et dominante (1). » Toute la force comique de l'auteur s'est épuisée, ce semble, dans le choix des noms des personnages et des qualifications qui les accompagnent. L'action et le dialogue sont à l'avenant. Le tout se passe en dissertations, heureusement inspirées parfois, mais où la Muse de la Comédie n'a guères à revoir. Si les personnages qui représentent le sensualisme, le panthéisme, le matérialisme, M. Herbé, M. Ens, M. Cylindre, ne sont pas toujours des docteurs en robe, parlant pertinemment de leur science, ce ne sont pas non plus des sophistes s'embrouillant dans leurs arguments, comme chez Platon, par exemple, ni des fripons se prenant dans leurs propres pièges, comme les philosophes de Palissot. De Lignac n'avait pas le *vis comica* ; l'eût-il eu, d'ailleurs, que peut-être il ne lui aurait pas convenu d'en faire usage. En dépit du genre, ce qui ressort le mieux de cette tentative assez peu réussie, c'est la bonté de l'homme, c'est son impuissance à mentir à ce naturel excellent dont nous nous plaçons à recueillir les traits dans les écrits du philosophe.

Comment, en effet, l'abbé de Lignac traite-t-il les adversaires de fantaisie qu'il met en scène ? Je reconnais que ce ne sont pas eux qui brillent le plus dans le débat ; j'avoue encore que les adeptes de la philosophie régnante sont assez peu ménagés, que la Marquise est bien nulle, bien sottement infatuée, que l'Ingénue est bien dévergondée, et qu'il y a quelque injustice à prétendre, même dans une fiction, que les doctrines nouvelles peuvent dicter à une jeune fille

(1) *Examen sérieux et comique.*

le langage qu'on lui fait tenir (1)? Les choses ne vont pas pourtant au point de compromettre la modération d'esprit et la bonté de caractère du philosophe. De Lignac n'a pas appliqué les lois du genre dans toute leur rigueur. Il est si bien au-dessus des faiblesses de l'esprit de parti et de système, ou des mesquines passions de la polémique, qu'il n'a qu'une peur, c'est que ces portraits de fantaisie ne soient pris pour des copies de la réalité. Il est vrai que la tentation en pouvait venir parfois : la marquise de Saint-Ferdinand rappelle assez certaines grandes dames du temps, protectrices affichées des philosophes, et l'on songe involontairement à Diderot, lorsque l'on entend M. Ens, le métaphysicien « qui joint de l'esprit à une imagination vive et dominante », déclamer sur la révolution que pourrait entraîner, dans la condition des sociétés et dans les progrès de la raison humaine, l'institution d'un tribunal « chargé de juger les rois, les ministres et les gens en place, dans tout l'univers. » Qu'on lise, par exemple, le passage suivant : « M. Ens, dans cet endroit, paraît possédé par Python. Il se lève à demi de son fauteuil, sa tête s'avance, il étend les bras comme pour embrasser quelqu'un qu'il voit à deux pas de lui. « Que vois-je ! s'écrie-t-il, tout essoufflé, et d'une voix entre-coupée ; le voile im-
 » pénétrable. . . . que le présent pousse continuellement et
 » fait reculer sans cesse, et qui le sépare de l'avenir, tombe
 » à mes pieds. . . . une lumière céleste m'éclaire. . . .
 » Je vois. Ah ! c'est vous, grand Henri Vous venez
 » me remercier d'avoir formé un Sénat auguste qui, dans
 » vos sublimes projets, devait juger les différends des rois,

(1) LA MARQUISE. — Qu'en dites-vous, ma fille ? Cette idée ne vous donne-t-elle pas du goût pour le saint nœud du mariage, comme à votre frère ?

M^{lle} DE SAINT-FERDINAND. — Mon frère est trop délicat, et moi trop sage pour penser à un engagement de si longue haleine. Passe pour une union respectable : je me sentirais assez de courage pour aimer un homme, tant qu'il me serait agréable. (*Examen sérieux et comique*), vol. 2, page 204.)

» être le centre de réunion de la République de l'Europe,
 » enchaîner pour toujours la guerre écumante de rage. »
 Après ces mots, M. Ens retombe d'épuisement dans son fauteuil ; une admiration religieuse est peinte sur tous les visages, et y est diversifiée. Un silence profond enchaîne toutes les langues. Enfin, le prophète retrouve la parole : « Ah ! Messieurs, . . . Ah ! Messieurs, je vous demande pardon. . . .
 » l'enthousiasme me saisit. . . . et dans ces moments précieux je ne sais ce que je dis (1). » C'est bien là le ton que l'on prête à Diderot, et si Palissot avait donné cette physionomie à son *Valère*, il n'aurait pas eu besoin, pour faire reconnaître le personnage réel sous le masque, de citer la phrase fameuse de l'*Interprétation de la Nature* : « Jeune
 » homme, prends et lis. » Comment croire pourtant à quelque intention malveillante pour les personnes, en présence de cette déclaration expresse ? « Je ne connais les philosophes que par leurs ouvrages. Ainsi, le lecteur doit prendre mes personnages pour des êtres d'imagination. Si l'on croit y reconnaître quelqu'un, je puis assurer d'avance, avec la plus grande sincérité, que je n'ai pensé en aucune façon à décrire les manières, ni la figure, ni le ton d'esprit, ni le caractère, ni les mœurs de celui qu'on aura deviné. . . . Je déteste les personnalités, et je ne me croirai jamais permis, pour la défense même de la vérité et de la religion, de la raison et de la constitution du gouvernement, ces satires personnelles que nos adversaires publient furtivement contre ceux auxquels ils désespèrent de répondre, et qui prouvent que le fanatisme philosophique est aussi persécuteur de sa nature que le fanatisme de religion (2). » Si de Lignac a fait un portrait ou quelque chose d'approchant, c'est sans le savoir. Du reste, les personnages imaginaires qu'il

(1) *Examen sérieux et comique*, vol. 2, pages 16 et 17.

(2) *Ibidem*, vol. 2. Préface, page 62.

met en scène sont, à vrai dire, tout aussi ménagés que s'ils étaient des êtres réels. Il aurait beau vouloir être méchant que, même contre des fantômes, il ne pourrait réussir à l'être. Au résumé, la plus grande de toutes ses malices, si je ne me trompe, c'est d'avoir donné au panthéiste un nom qu'il veut rendre ridicule, et de l'avoir appelé M. Cylindre.

Je dois cependant à la vérité de faire remarquer qu'il ne résiste pas toujours avec succès à la tentation d'attribuer au parti pris l'opiniâtreté dans l'erreur. Voici comment il parle des fatalistes dans le *Témoignage du Sens intime* : « Ils croient simplement telle opinion, et l'érigent en dogme, parce qu'ils veulent très-obstinément qu'elle soit vraie ; c'est ce que j'appelle foi profane et ridicule : profane, parce qu'ils croient sur le bon plaisir des choses inconcevables pour eux et pour tout le monde, comme nous croyons des dogmes supérieurs à la raison, sur la révélation divine ; ridicule, parce que ces opinions combattent leur sens intime, comme celui des autres hommes, etc (1). » Cela est un peu dur, et même passablement injuste ; car, en définitive, cela revient à dire qu'on n'était matérialiste ou fataliste que parce qu'on voulait l'être, et qu'on avait l'esprit ainsi fait, qu'on n'avait pas le sens commun. Or, il semble bien que, si Fréret, Bayle ou Fontenelle restaient dans l'erreur, ce n'était pas précisément qu'ils fussent des entêtés ou des sots. Mais, disons aussi que de Lignac cède rarement à cette disposition vulgaire ; il respecte les intentions et surtout ne refuse pas à ses adversaires les mérites qui leur appartiennent. Nous l'avons vu pour Bayle, qu'il appelle un grand homme ; nous le verrons pour Fontenelle. Si l'on dit qu'il s'est oublié au moins une fois, quand il a qualifié de *stupidité* la modestie du *faux Trasibule*, je reconnaitrai que la faute est grave, d'autant plus qu'il y a récidivé, et que la seconde fois que l'épithète malséante lui

(1) *Témoignage du Sens intime*, Introd., pages 43-44.

échappe, il n'a pas pour excuse l'ardeur de la lutte, puisque le mot s'est glissé dans la *Table des matières* : on ne peut pas être parfait. Mais on lui pardonne volontiers, quand on lit ce qui suit : « Au reste, ce n'est point contre les auteurs, mais contre leurs ouvrages que j'écris ; je ne cherche pas à les irriter, je tâche, à ma manière, de les éclairer, et la surprise que me causent leurs écarts ne diminue rien de l'estime que je reconnais qu'on ne peut refuser à leur mérite personnel, à leurs talents et à leur génie. Je termine mon introduction par cette réflexion que je prie le lecteur d'avoir toujours présente (1).

L'esprit de tolérance que de Lignac montre en philosophie, il l'apporte encore là où il est plus rare, et peut-être aussi plus difficile, en religion. En cela, est-ce à l'instinct d'une noble nature ou à l'esprit du siècle qu'il obéit ? à l'un et à l'autre, sans doute. On peut croire, au moins, qu'il n'y a pas chez lui indifférence. S'il est tolérant pour les hommes, il ne l'est pas pour les doctrines. Seulement il veut que l'on distingue l'intolérance religieuse de l'intolérance civile, et s'il admet l'une, il repousse l'autre avec la plus grande énergie, et au nom de la Religion elle-même : « La Religion, dit-il, ne s'est point établie en portant partout le fer, le feu et les persécutions, mais en souffrant tout cela, et elle ne doit être conservée que par les moyens qui l'ont établie. L'intolérance catholique oblige de regarder l'hérétique comme un païen et un publicain, mais elle oblige aussi de considérer le païen et le publicain avec la tendresse qu'on a pour un de ses frères qui a la peste ; elle lui prescrit de le secourir, de le protéger (2), de le défendre dans ses biens et dans sa fortune, mais de craindre les effets de la contagion qu'il pourrait répandre ; elle défend de le mépriser, sous prétexte qu'il n'a pas un don qu'on a soi-même très-gratuitement. Les magistrats

(1) *Témoignage du Sens intime*, Introd., p. 64.

(2) Il y a ici évidemment quelques mots d'omis dans le texte.



peuvent avoir d'autres maximes, mais les pasteurs ne sont pas des magistrats; tout ministres qu'ils sont du Père des miséricordes, ils sont hommes, et peuvent se laisser aller aux passions des hommes; mais la Religion désapprouve également et les violences des évêques ariens, et les fureurs des Donatistes, et le zèle amer de certains évêques catholiques contre les Priscillianistes, et de quelques autres contre les juifs. Martin fait un pénible voyage, pour empêcher l'effet d'un édit de mort porté contre les Priscillianistes, dont il détestait la doctrine; il réussit, mais, par faiblesse, il communique avec les persécuteurs dans les Saints Mystères, n'ayant eu aucune preuve qu'ils se fussent repentis et qu'ils eussent expié leur crime, et il sent en lui la vertu de faire des miracles diminuée (1). »

Cartésien, en plein XVIII^e siècle, de Lignac, malgré la modération de son esprit et de son caractère, ne pouvait écrire qu'à la condition de combattre. Aussi ses quatre principaux ouvrages, les *Lettres à un Américain*; les *Éléments de Métaphysique*; son *Examen sérieux et comique des discours sur l'Esprit*; son *Témoignage du Sens intime*, qui parurent successivement dans l'ordre que je viens d'indiquer (1751, 1753, 1759, 1760), sont-ils plus ou moins des écrits de polémique: inspirés ou suscités par des écrits contemporains, ils ont presque toujours pour but de les réfuter. Ses *Lettres à un Américain* renferment une critique habile, ingénieuse, presque toujours victorieuse des paradoxes scientifiques ou métaphysiques de Buffon. Le plus dogmatique de ses écrits, les *Éléments de Métaphysique*, celui où il expose les principes de la philosophie qui lui appartient en propre, comprend presque autant de réfutation que d'exposition. Dans son examen du *Livre de l'Esprit* nous trouvons, à côté de la critique d'Helvétius, bien d'autres critiques qui, par delà le livre, atteignent

(1) *Témoignage du Sens intime*. 1 vol., p. 263-264.

des doctrines dont il n'est qu'un pâle reflet, la sensation transformée et le panthéisme. C'est surtout dans son grand ouvrage du *Témoignage du Sens intime*, que la polémique joue un rôle considérable. En même temps qu'il développe et éclaircit quelques points du système exposé dans les *Lettres à un Matérialiste*, et le complète par une démonstration étendue de la liberté, il entre dans une discussion régulière avec tous les systèmes qui, directement ou indirectement, nient ou compromettent la doctrine de la liberté ou de la spiritualité de l'âme. Le fameuse lettre de *Trasibule à Leucippe*, de Fréret, expression hardie du matérialisme et de l'athéisme; l'optimisme de Charles Bonnet et du chevalier de Forbin; les paradoxes de Collins, le traité de Fontenelle contre la liberté, les objections de Bayle, sont examinés tour-à-tour, discutés dans leurs points les plus importants, souvent dans tous leurs détails, avec habileté, avec force, quelquefois avec profondeur. Quoiqu'il ait particulièrement en vue de défendre la liberté et le spiritualisme contre les attaques qu'ils subissaient de toutes parts, il trouve cependant l'occasion de diriger la polémique d'un autre côté. Nous le voyons plus d'une fois attaquer ses maîtres eux-mêmes, combattre certains points importants de leurs systèmes ou de ceux de leurs disciples; et, pour le dire en passant, le spectacle de cette guerre, en quelque sorte intestine, n'est pas ce qu'il y a de moins curieux, ni de moins intéressant (1).

(1) Quand on considère cette longue lutte engagée par de Lignac contre la philosophie régnante, il est une chose qui étonne, c'est qu'il n'ait pas attaqué directement l'auteur du *Traité des Sensations*. Il ne nomme Condillac qu'une fois (1), et il y fait constamment allusion dans sa critique du livre de l'*Esprit*, où il institue une polémique vigoureuse contre la doctrine de la *Sensation transformée*. Comment s'expliquer ce silence? De Lignac se proposait-il de prendre à part le *Traité des Sensations*, et de le soumettre à un examen, à une critique toute spéciale? Son traité de

(1) Vol. 3, page 316.

Quoique de Lignac soit presque constamment en lutte avec les opinions philosophiques de son temps, on reconnaît pourtant qu'il est du XVIII^e siècle; il a l'esprit de tolérance, le besoin de l'observation et de l'expérience, l'horreur systématique des abstractions, un grand goût pour les sciences naturelles, et assez de mépris pour le passé, au moins pour l'antiquité et le moyen-âge. Ce que je veux remarquer, surtout, c'est ce qu'on pourrait appeler son opinion dans la question du progrès, ou, si l'on veut, dans la querelle des anciens et des modernes. On croira sans peine qu'il n'a pas embrassé la question tout entière, qu'il ne l'a pas même posée nettement et systématiquement; mais on voit qu'il est pour la cause des modernes contre les anciens, et qu'il regarde le progrès, au moins dans l'ordre scientifique, comme incontestable. Chose remarquable! c'est contre un des esprits supérieurs du XVIII^e siècle, et contre l'un de ses plus illustres représentants qu'il prend la défense de l'esprit moderne et combat le préjugé favorable à l'antiquité. Buffon, avec une légèreté de jugement peu digne de son grand esprit, avait proclamé, sans restriction, la supériorité des anciens sur les modernes dans *le progrès de l'histoire naturelle* (1), et laissé entendre que « nous n'avions pas su profiter de leurs » découvertes et de leurs remarques (2). » De Lignac proteste hautement contre cette opinion, discute quelques-unes des raisons données par Buffon, et lui dit : « Le jugement que M. de Buffon porte de ses contemporains n'est pas fort honorable pour eux; car assurément nous avons pu apprendre

L'Analyse des Sensations devait-il contenir la réfutation du système Condillacien? Le titre même de l'ouvrage annoncé peut le faire soupçonner, et cela fait d'autant plus regretter que le manuscrit n'ait pas été conservé, ou du moins reste encore à l'état de problème.

(1) *Lettres à un Américain*, vol. 3, page 66; 9^e Lettre.

(2) *Histoire naturelle de Buffon*, vol. 1^{er}, page 41.

des anciens tout ce qu'ils savaient des animaux et des minéraux ; et comme il y a peut-être plus d'observateurs dans ce dernier temps qu'il n'y en avait au siècle d'Aristote, nous devons avoir ajouté à leurs connaissances, ou il faudra dire que les anciens avaient tout trouvé, et n'ont rien laissé à découvrir après eux. » Quand Buffon, qui ne brille pas ici par la valeur des arguments, explique la supériorité des anciens en disant : « Qu'ils étaient des grands hommes qui ne s'étaient pas bornés à une seule étude, qu'ils avaient l'esprit élevé, des connaissances variées, approfondies, et des vues générales (1), » de Lignac fait une réponse qui prouve qu'il avait un sentiment très-net de la question du progrès dans l'ordre scientifique : « A quoi tient, dit-il, ce pompeux éloge ? prouve-t-il que nous ignorions les acquisitions qu'ils avaient faites dans l'étude de la nature, et que nos pères ni nous n'ayons point enrichi le fond qu'ils nous ont transmis (2) ? » Et il ajoute avec bon sens : « Je suis bien éloigné de vouloir rabaisser le mérite des anciens, et je serais fâché d'affaiblir la reconnaissance qui leur est due à tant de titres ; cependant, j'ose dire que nos botanistes et nos chimistes pourraient leur apprendre bien des choses qui leur paraîtraient nouvelles, et que, si Aristote revenait parmi nous, il assisterait avec plaisir aux leçons de physique de M. l'abbé Nollet, et irait très-volontiers étudier l'histoire naturelle dans les très-riches et très-curieux cabinets de M. de Réaumur (3). »

Cette loi du progrès, qui lui paraît une conséquence nécessaire du progrès même du temps et de la transmission des connaissances acquises par les générations précédentes à celles qui les suivent, il croit qu'elle existe dans la

(1) *Lettres à un Américain*, vol. 3, p. 53, 54, 55, 56 ; 9^e Lettre.

(2) *Ibidem*, p. 66.

(3) *Ibidem*, p. 68.

science même de l'esprit humain. Il s'élève, il s'indigne presque contre ceux qui la méconnaissent et qui ne savent pas profiter des bénéfices et pour ainsi dire des fruits du temps. Il dit aux adversaires de Malebranche, qui rejettent toute la philosophie de ce grand homme, parce qu'ils ont pu y découvrir quelques erreurs, et semblent vouloir élever une philosophie nouvelle, sans tenir compte du passé : « On ne veut point d'autorité dans les matières philosophiques ; on ne parle que d'évidence, on ne fait cas que de la vérité connue ; mais si cette protestation est bien sincère, pourquoi ne veut-on plus entendre parler d'un philosophe, dès qu'on l'a surpris dans quelque erreur ? Pourquoi, dès lors, ne mérite-t-il plus d'être lu ? Mais puisque vous ne le trouvez pas infaillible, lisez-le en juge ; discernez les principes qu'il a hasardés, de ceux qu'il a solidement établis. Faites-vous un fond des connaissances réelles qu'il vous a données ; exercez votre esprit à l'augmenter. C'est notre fureur de reprendre les sciences par les fondements : on a raison pour quelques parties ; mais, de prétendre qu'on en est encore au point d'inventer, et de renoncer à toutes les acquisitions que nous ont laissées nos prédécesseurs, en vérité, c'est une extravagance qui tend évidemment à la ruine des sciences (1). » C'est en même temps, comme on le voit, l'idée du progrès en philosophie et le principe de l'éclectisme, deux choses que l'on ne doit pas s'étonner de voir réunies. N'y aurait-il aucune réserve à faire sur la portée et le caractère qu'il semble donner au progrès dans la science de l'esprit humain ? Et, à ce point de vue, y a-t-il entre la philosophie et les sciences de la nature l'analogie qu'il paraît admettre entre elles ? Ce sont des questions que nous n'avons pas à examiner. Nous ferons remarquer seulement qu'il était naturel qu'il pensât ainsi, dès qu'il faisait de la

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 255, 256.

philosophie une pure science d'observation, comme l'histoire de la nature.

Vivant au XVIII^e siècle, dans un temps où l'on en appelait sans cesse à l'expérience, où la méthode d'observation était sans cesse préconisée, où l'on n'était pas bien loin même de s'imaginer qu'elle avait été méconnue absolument dans le passé, et qu'elle était une découverte du siècle, l'abbé de Lignac ne songe pas à en admettre une autre pour l'objet de ses études et de ses recherches. En outre, observateur habile de la nature, accoutumé de bonne heure, dans le domaine des sciences physiques, à tout soumettre à l'expérience, « manière de philosopher, dit-il, à laquelle je me suis totalement dévoué depuis ma jeunesse (1), » il n'était que fidèle à lui-même et à ses habitudes, en transportant l'instrument de la science de la nature dans la science de l'homme, en acceptant pour unique moyen de découvrir la vérité, l'expérience et ce qu'on appelait alors l'analyse. Mais ce qui le distingue et lui donne une place à part, c'est la manière dont il a compris et pratiqué l'analyse appliquée à la science de l'homme. Personne dans son temps, au moins en France, n'a mieux entendu que lui la voix de Descartes, et senti mieux que lui l'importance de placer l'observation au centre même de la vie intellectuelle et morale, de donner la conscience pour théâtre et pour organe à l'expérience et à l'analyse. Il faut, dit-il, « traiter la métaphysique comme la physique, » et demander à l'âme les faits, et pour ainsi dire les matériaux de la science de l'âme. « La métaphysique est l'histoire naturelle de l'esprit humain », ajoute-t-il (2). La seule différence, selon lui, qui existe entre la métaphysique et la physique ou l'histoire naturelle, c'est que ce n'est pas hors de soi qu'il faut aller chercher les principes de la

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 297, 298.

(2) *Lettres à un Américain*, 3^e vol., 8^e lettre, p. 4.

science première, mais en soi-même. « Elle est fondée, dit-il, sur des expériences, comme la physique, mais sur des expériences que l'homme ne peut chercher à faire qu'en lui-même et qui ne demandent ni instruments, ni apprêts, ni dépenses, ni de ces événements heureux que le hasard présente à un homme (1) pour qui tout objet est un sujet d'observation. » « *Il faut se regarder au dedans* (2). » C'est le sens intime, répète-t-il, qui est l'objet et l'instrument de l'observation : « c'est lui seul que nous devons étudier, s'il est vrai, comme tout le monde en convient, que tous nos raisonnements doivent être appuyés sur l'expérience, c'est-à-dire sur des faits. Or, où chercherons-nous des expériences propres à nous éclairer sur ce que nous sommes, que dans nous-mêmes ? Dans la physique des corps, on commence à tenir fidèlement la route de l'expérience ; dans la physique des esprits, il semble qu'on affecte de s'en éloigner, et que les systèmes exilés du monde matériel aient trouvé un asile sûr dans le monde intelligent, d'où j'ai fait jusqu'ici de vains efforts pour les chasser. — On reconnaît le sens intime, mais on ne l'interroge que pour le contredire. Il nous dit que nous sommes libres, et nous refusons de le croire. On ne s'applique plus qu'à montrer, par la folle ressource des hypothèses, comment il se pourrait faire qu'il nous trompât. La saine philosophie ne cherche pas ce qui peut être, mais ce qui est. (3) »

La pensée, qui est pour de Lignac le point de départ de la science, en est aussi le point d'appui ; le fait de conscience est en même temps le principe de la métaphysique et de la certitude, la première et la plus éclatante de toutes les vérités. « On ne peut comparer, dit-il, la connaissance que nous avons

(1) *Lettres à un Américain*. T. III, 8^e lettre, p. 5.

(2) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 101.

(3) *Ibidem*, T. II, p. 108-109.

de notre âme à celle que nous avons des corps. Dans toutes les façons d'apercevoir les objets extérieurs, rien ne ressemble à la perception de notre être et de ce qui se passe en nous ; cette perception nous pénètre intimement, et nous n'atteignons qu'à la superficie des autres objets. Notre sens intime est la manière de connaître la plus parfaite, comme étant seule immédiate, comme saisissant son objet par l'intérieur ; au lieu que les connaissances qui viennent de nos sens sont médiates et superficielles (1). » Et, il ajoute ailleurs, reproduisant la pensée cartésienne, sous une forme originale : « Ce qui est senti, est, existe..... c'est le principe unique d'où je pars..... Le philosophe qui voudra le contredire sera obligé de prouver que le néant peut être aperçu?... (2) »

L'abbé de Lignac est donc un disciple de Descartes ; il l'est même beaucoup plus qu'il ne le croit : il ne fait que le répéter quand il place dans la conscience le principe de la métaphysique et de la certitude ; et, chose singulière pourtant ! il ne semble pas avoir compris le rapport qui existe entre ce principe et le doute cartésien ; il n'a pas vu que le doute n'était ici qu'une méthode, qu'un moyen d'arriver à une affirmation absolue, et de donner à la certitude un fondement inébranlable (3). Comment ce coup de génie de Descartes a-t-il pu échapper à son disciple ? et comment de Lignac a-t-il pu attribuer à l'homme qu'il appelle « *le Restaurateur de la Philosophie* » le reproche d'avoir soumis la conscience à l'épreuve du doute, ce qui eût été tout simplement, supposé l'épreuve possible, la destruction de sa doctrine, et du principe de la grande révolution qu'il était venu opérer ? Il faut le dire, de Lignac se complaisait plus

(1) *Témoignage du Sens intime*, p. 105-106.

(2) Ibidem, 2^e vol., p. 101.

(3) Voir *Œuvres* de Descartes. Edit., Charp., introduction, de M. Jules Simon.

dans sa propre pensée que dans celle d'autrui. Je suis tenté de croire qu'il lui coûtait de s'arrêter longtemps sur les systèmes, bien qu'à vrai dire il en saisisse très-bien les côtés faibles, s'il a à les combattre, et qu'il lui convenait mieux de s'enfoncer en lui-même pour y chercher la vérité à ses risques et périls. C'est ainsi que le côté profond de la théorie de la vision en Dieu paraît lui avoir échappé, et qu'il a peu compris Leibnitz dans le point essentiel de sa doctrine.

Quoi qu'il en soit, s'il n'a pas entendu ici la pensée de Descartes, si profonde, il est vrai, mais en même temps si éclatante, hâtons-nous de dire qu'il en a recueilli au moins, si je puis ainsi parler, les résultats : il admet le *criterium* de l'évidence et la légitimité de nos facultés. Il a même, sur Descartes, cette supériorité de reconnaître à toutes les facultés indistinctement le pouvoir d'atteindre directement leur objet, quel qu'il puisse être. Il ne veut pas que Malebranche mette en question l'existence des corps, et prétende que nous ne pouvons justifier notre conviction à cet égard que par la foi ; l'idéalisme de Berkeley lui paraît une folie de la logique. Il y a des notions premières, des préjugés naturels, ainsi qu'il parle, qui échappent au doute comme le sens intime lui-même, et devant lesquels le doute doit s'arrêter. Il veut qu'on établisse cette règle, qu'il regarde comme essentielle à la recherche de la vérité : « Tous les préjugés naturels qui nous intéressent, dont ni la vérité, ni la fausseté ne peuvent être démontrées, quoiqu'on puisse en douter, et qui demeurent constamment dans notre esprit, malgré le doute méthodique, malgré le défaut de preuves, tous ces préjugés doivent être exceptés dans l'usage de la méthode de Descartes. » Et il ajoute : « Le bon sens ne nous dit-il pas qu'il est inutile de nous fatiguer à discuter scrupuleusement des choses dont nous sentons que nous serons constamment persuadés, quel que soit le succès de notre examen, comme il nous dit qu'il y a de la folie à nous roidir

contre l'évidence (1). » Ainsi, si nous n'avons pas le doute méthodique, nous avons tout à la fois, avec le témoignage de la conscience, le sens commun placé au point de départ des recherches philosophiques, et le *criterium* de l'évidence ; nous avons le principe même de la révolution opérée par Reid, le principe que l'auteur des *Recherches sur l'entendement humain*, d'après les principes du sens commun, proclamait dans sa chaire d'Aberdeen à la même époque.

On comprend qu'avec cette méthode, qui n'est que l'expérience placée au point de départ de la science, l'alliance de la conscience et du sens commun, la généralisation du *criterium* de l'évidence et son application à toutes nos facultés, l'abbé de Lignac ait peu goûté la philosophie, qui ne veut pour toute méthode que la démonstration, et prétend faire descendre toute vérité de la région des abstractions. Quoiqu'il fût géomètre, personne n'est plus opposé que lui à cette prétention et à cette méthode : l'abstraction lui paraît le fléau de la vérité et de la science. S'il reconnaît que les hommes ont un goût naturel pour les abstractions, exact observateur en ce point de la nature humaine, il regarde ce goût comme funeste, et il recommande sans cesse de s'en défier. Comment la démonstration, c'est-à-dire un instrument qui ne manie que des abstractions, pourrait-elle donner la vérité première, celle qui est le point de départ de toutes les autres ? S'il n'y avait de vrai que ce qui serait démontré, rien ne serait vrai et rien n'existerait. « C'est peut-être, dit-il, sur la manière de se conduire dans la recherche de la vérité, que notre siècle abonde en lumière ; et cette lumière part sans doute de ce principe : *Ne croyez rien qui ne soit démontré*. Il paraît de la dernière évidence, ce principe, il est néanmoins de la plus grande obscurité, et, pour s'en convaincre, il ne faut que demander

(1) *Témoignage du Sens intime*. Introduction, p. 67-72.

ce qu'on entend par démonstration. Démontrer, est-ce tirer des conséquences de principes universels, comme on fait dans les mathématiques ? Si c'est cela, il ne faut pas croire que rien au monde existe ; car il est impossible de déduire d'une vérité universelle l'existence d'un être particulier. Vous ne déduirez jamais, de tous les traités de géométrie, l'existence d'un cercle ; mais dans un cercle que vous saurez d'ailleurs exister, vous trouverez toutes les propriétés que la géométrie tire de cette figure. Notre propre existence n'est pas même démontrée, elle est sentie, quoi qu'en dise M. Descartes ; car je ne suis pas certain que j'existe, par la nécessité de la conséquence de cet argument : Je pense, donc j'existe. La certitude de l'existence est antérieure à la conséquence, elle est renfermée dans ce mot *je*, lequel comprend la conscience de mon existence. J'observerai qu'il est impossible que je me sente exister, et que je n'existe pas ; mais ce n'est que par cette observation que j'acquiesce ou que je fortifie la créance de la réalité de mon être ; ce sentiment ne m'apprend pas que j'existe, comme les raisonnements que je fais en considérant un carré m'apprennent que ce carré n'est pas la moitié de celui qu'on ferait sur sa diagonale (1). » La démonstration n'est donc pour lui qu'un procédé secondaire : il y a quelque chose qui lui est antérieur et supérieur, et dont il faut avant tout tenir compte, *des vé-*

(1) *Témoignage du Sens intime*. Introduction, p. 37 et 46.

J'ai cité ce passage tout au long dans une double intention : je n'ai pas voulu seulement prouver par un texte que de Lignac a bien l'opinion que je lui attribue ici ; j'ai voulu aussi montrer comment, s'il s'empare des opinions de Descartes et se les approprie sur certains points, il les méconnaît en même temps sur d'autres, lui en prête de toutes différentes de celles qu'il a, et, chose singulière ! les opinions mêmes dont Descartes se défend avec le plus de vivacité contre ses adversaires. Il faut voir à ce sujet, dans la lettre de Descartes à Clerselier, contre les objections de Gassendi, le passage qui commence par les mots : « *contre la seconde méditation* » (édition Charpentier, page 368), et la réponse à Mersenne.

rités certaines qu'on ne peut déduire d'aucune démonstration, qui contribuent autant au fond de notre raison que les vérités dans l'ordre des abstractions, et qu'on peut appeler la foi naturelle (1).

Cette haine pour les abstractions n'est pas particulière à l'abbé de Lignac dans le XVIII^e siècle; elle faisait partie de l'esprit général. Condillac, qui ne fait guère que répéter Locke (2), leur en veut fort, et les traite durement dans son *Traité des Systèmes* (3), appelant les principes abstraits, *des prétendus principes, les proverbes des philosophes* (4), et disant d'eux fièrement *qu'ils ne sont que cela*; quitte, il est vrai, à prouver par son exemple qu'il est plus facile de conseiller le bien que de le faire, en fait de méthode comme de morale, et à placer, mieux qu'un principe abstrait, mieux qu'un proverbe, une pure abstraction modale à la base de son système. C'était comme un mot d'ordre contre le spiritualisme, dans lequel on ne voulait voir que le résultat d'abstractions systématisées. Mais si de Lignac ne pouvait avoir à faire ce que faisait tout le monde, le mérite de l'originalité, il était piquant au moins de retourner l'accusation, et de revendiquer, contre les adversaires du spiritualisme, les droits de la vraie méthode expérimentale, qu'ils méconnaissaient en croyant en posséder le privilège. Ce qui valait mieux encore, c'était de pratiquer soi-même cette méthode, de poursuivre l'abstraction d'une haine efficace, de ne pas aller y chercher son point d'appui, de ne pas faire porter l'édifice sur un principe abstrait, comme Spinoza et ses disciples, ni sur une abstraction psychologique, comme Condillac, mais sur une réalité concrète et vivante, sur le fait le plus primitif, pour ainsi dire, puisque tous les autres,

(1) *Témoignage du Sens intime*, Introduction, p. 42.

(2) *Essai sur l'Entendement humain*, liv. iv, ch. 7.

(3) *Ibidem*, ch. 12 et 13.

(4) *Ibidem*, ch. 12.

et les abstractions elles-mêmes, le supposent, et ne sauraient être ni se concevoir sans lui, c'est-à-dire, sur le *moi*, sur la personne humaine elle-même.

Une des plus singulières illusions de la philosophie du XVIII^e siècle, c'était sa prétention de concilier la méthode expérimentale avec la prééminence qu'elle accordait à la question de l'origine des idées. On se transportait au début de la vie; on essayait d'y saisir le fait primitif, pour le suivre dans ses développements ou ses transformations; on sortait du réel pour s'aventurer dans le possible, et l'on ne s'apercevait pas que l'on méconnaissait la première loi de la méthode, qui commande d'observer ce qui est avant de songer à chercher ce qui peut être ! On quittait le terrain de la conscience actuelle et vivante pour se plonger dans les régions obscures et indécises de la conscience évanouie, et même par-delà ; et l'on ne se doutait pas que c'était s'exposer à placer une hypothèse à la source même de la vérité, et à corrompre dans son principe la science tout entière ! On disait à l'esprit humain qu'il fallait observer, analyser, analyser toujours, et l'on commençait par le détacher de ce qu'il devait observer et analyser, pour l'entraîner sur un terrain où l'observation n'avait pas de prise, dans un lointain couvert de nuages et enveloppé de mystères ! Cette contradiction de la psychologie de son temps, et qui n'est pas seulement de son temps, n'a point échappé à de Lignac; il veut que l'on commence par ce qui est présent et certain, c'est-à-dire par les phénomènes que nous révèle actuellement la conscience. On peut croire qu'il n'a pas vu toute la portée, tous les avantages de cette méthode, non plus que tous les inconvénients de la méthode contraire, et surtout qu'il ne l'a pas motivée avec cette fermeté de raison et cette éloquence de langage que nous admirons dans M. Cousin (1); mais il a

· (1) *Premiers Essais*, p. 60.

un vif sentiment de son importance, et des périls que l'on court en l'oubliant. « Je ne me suis point placé (dit-il, en songeant à Buffon autant qu'à Condillac), dans une hypothèse métaphysique. . . ; il ne m'est pas venu dans l'esprit de me supposer *créé dans la minute, étonné d'être et me demandant qui suis-je? d'où viens-je?* Mes premières années me sont inconnues comme aux autres hommes. . . . J'ai philosophé sur mon état présent, etc. (1) » Ajoutons qu'il y avait quelque mérite, dans un temps où la popularité appartenait à Locke et à ses imitateurs, à sentir ainsi la supériorité du point de vue de l'actuel sur celui du primitif, et à proclamer, ne fût-ce qu'en passant, une vérité si universellement méconnue.

La préoccupation dominante de l'abbé de Lignac, le but auquel il a particulièrement consacré ses efforts, c'est la démonstration de la spiritualité et de la liberté de l'âme. Placé entre deux doctrines, opposées au point de départ, mais qui aboutissaient au même terme, la destruction de la personne humaine; rencontrant d'un côté les disciples de Leibnitz qui la compromettaient en exagérant la Providence, et les disciples trop fidèles de Spinoza, qui la supprimaient absolument en l'absorbant dans Dieu, et de l'autre côté, voyant régner autour de lui les continuateurs de Locke, qui, soit directement, soit indirectement, ne faisaient de l'homme qu'un animal, moins imparfait peut-être que les autres, d'une matière plus délicate, d'un mécanisme plus savant, mais qui, en dernière analyse, n'était qu'un résultat de l'organisme, recevant tout du dehors, et ne tenant rien de lui-même, il se propose avant tout de relever la personnalité de ses ruines, de la ranimer, de la reconstituer dans ses droits, et de montrer, en se servant de la méthode même proclamée par le siècle, que

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 21-22.

l'homme, que l'on voulait étouffer sous la matière, écraser sous la fatalité, était, au regard de la science la plus sévère, comme de la Religion elle-même, une force spirituelle et libre.

Mais je n'ai pas besoin de le dire, en se concentrant sur les deux problèmes de la spiritualité et de la liberté humaine, de Lignac ne s'attachait pas à un sujet étroit, et ne faisait pas un choix entre les grandes questions que la science agite. Le sujet ne peut être borné qu'en apparence ; dans la réalité il embrasse la philosophie tout entière. Comment, en effet, le traiter, comment le toucher même, avec une pensée sérieuse, sans sonder toutes les profondeurs de la conscience, sans remuer toutes les questions de la métaphysique, et de plus sans se trouver en présence d'une foule de systèmes, et par conséquent dans la nécessité de les discuter ? Nous devons donc nous attendre à voir l'abbé de Lignac donner, à côté des deux questions qu'il a plus particulièrement en vue, une grande place à la métaphysique générale et à la polémique. Et tel est, en effet, le caractère, telle est la portée des *Éléments de Métaphysique* et du *Témoignage du Sens intime*. Qu'on se figure tout d'abord, et comme au premier plan, des théories originales au moins dans leur forme, qui s'attachent à établir le sentiment de la personnalité, l'existence du moi, substance active et libre, le sentiment de la co-existence du corps, le sentiment de l'existence de Dieu, suprême idéal de puissance et de perfection infinie, la puissance de la force active et libre, condition de la vie intellectuelle et morale ; qu'on se représente, au second plan, les deux grandes questions de la liberté et de la spiritualité de l'âme, largement traitées, et dans les intervalles, si je puis ainsi parler, une polémique étendue, vigoureuse, parfois subtile, mais presque toujours intéressante, contre les systèmes contemporains, ayant pour but et souvent pour résultat de confirmer la doctrine ou les opinions particulières de l'auteur, et l'on aura une idée du champ qu'il a parcouru,

et où nous nous sommes proposé de nous transporter à sa suite.

Nous n'y trouverons pas, on peut déjà le pressentir sans peine, une philosophie nouvelle. Nous ne voulons pas surfaire l'abbé de Lignac : il n'est pas un homme de génie ; il ne sait pas même toujours profiter des créations du génie, ni les comprendre. Soit qu'il pense par autrui, soit qu'il ne consulte que ses propres forces, la longue méditation lui manque : observateur sagace, il n'a pas ce don de la patience qui sait tirer parti des rencontres heureuses, s'emparer fortement des idées et les féconder. Il ne s'arrête pas toujours assez longtemps devant les problèmes et arrive trop tôt aux conclusions ; il se contente trop facilement des moyens qui conduisent au but, et il voit mieux la vérité qu'il ne la démontre. Soit précipitation, soit manque d'étendue d'esprit, soit que déjà en possession de ces croyances dont il cherche à se rendre compte par lui-même, il sente moins vivement le besoin de leur trouver des appuis dans sa propre pensée, il abonde trop aisément dans son sens. Sans l'accuser d'avoir trop de complaisance pour lui-même, nous lui en trouvons un peu trop pour la vérité ; nous voudrions qu'il lui demandât plus de se montrer, de se prouver. Beaucoup lui envieront cette disposition, quelle qu'en puisse être la cause, la nature ou l'éducation. Pour nous, il nous conviendrait mieux, plus exigeant pour les choses. Les hommes dont la pensée est déjà fixée sur la solution des grands problèmes de la nature et de la destinée humaine quand ils abordent la philosophie, et qui ne viennent lui demander ses lumières que par curiosité et comme par surcroît, ne peuvent apporter dans son étude les mêmes dispositions d'esprit que ceux qui, y entrant sans parti pris, ayant tout à trouver ou à se démontrer, naviguent pour ainsi dire sur une mer féconde en naufrages, pour aller à la découverte d'un monde inconnu ; et il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il

n'y ait pas chez eux ces agitations profondes ou ces mélancoliques tristesses de la pensée que l'on rencontre chez quelques-uns de ceux qui, moins heureux, voient leur destinée au bout de leurs recherches : ils se sentent garantis, d'ailleurs, et ne courent aucun risque. Aussi, n'est-ce pas à la sécurité, à la sérénité d'esprit que nous trouvons à redire dans l'abbé de Lignac : tout cela sied à la foi et se montre aussi dans la foi philosophique. On lui voudrait seulement, dans certains cas, en dehors des perplexités de la libre pensée, ses exigences, en dehors de ses tourments, ses efforts.

Il n'en reste pas moins que l'abbé de Lignac est un esprit distingué, et, comme on l'a dit, un métaphysicien de mérite (1). Il n'a pas le génie créateur de Descartes, ni l'esprit métaphysique de Malebranche, cela va de soi ; il n'est pas non plus au premier rang parmi leurs disciples, au moins parmi ceux du premier de ces deux grands hommes. Mais il a l'esprit libre, il aime à penser par lui-même, il a de la sagacité, parfois de la profondeur, avec le besoin de l'observation et l'expérience en toutes choses. Sans porter dans l'observation de la conscience la patience, l'étendue du coup-d'œil, la prudence de Reid, il introduit dans la science la même méthode, et quelques-uns des principes, quelques-unes des vérités les plus importantes de l'école écossaise. Nous ne dirons pas qu'il annonce la philosophie du XIX^e siècle ; mais le spiritualisme que cette philosophie a ranimé, on le trouve chez lui, puisé à sa source la plus pure, avec ce sentiment profond de la personnalité humaine que nous devons à Maine de Biran. N'eût-il que cet unique mérite, qu'il y aurait, à ce qu'il nous semble, quelque intérêt à l'étudier aujourd'hui. Le spiritualisme, attaqué dans son principe et dans sa méthode, rencontre en lui un défenseur quelquefois habile et heureux¹ de l'une et de l'autre.

(1) *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, art. de Lignac.

I^{re} PARTIE.

1^{re} PARTIE.

EXPOSITION¹

DE LA

PHILOSOPHIE DE L'ABBÉ DE LIGNAC

CHAPITRE 1^{er}.

De la connaissance de l'âme

§ 1. Le sentiment de l'existence individuelle, une et identique, sentiment inné à l'âme, indéfectible, indépendant de toute modification, tel est le point de départ de l'abbé de Lignac, le principe fondamental sur lequel porte tout l'édifice, et qu'il s'efforce avant tout d'établir, avec ses propriétés caractéristiques.

« L'être qui pense en moi, dit-il, se sent exister de manière à ne pouvoir se confondre avec aucun des autres êtres, soit qu'ils existent sans le savoir, soit qu'ils aient le sens intime de leur existence. Il

(1) Dans notre exposition, nous reproduirons le plus ordinairement l'expression même de la pensée de notre auteur. Quand nous ne le citerons pas, nous voulons que ce soit lui qu'on entende parler ; nous ne modifierons les formes de langage que lorsque l'intérêt de l'ordre et de la clarté nous en fera une loi.

ne peut prendre aucune autre intelligence pour lui-même ; il est dans une entière impossibilité de douter qu'il existe. En un mot, il a naturellement la notion de ce qu'on appelle dans les écoles individualité, *ratio numerica* (1). »

Cet être est identique il ; est le même sous différentes modifications ; il est absolument simple et un (2). Sous le torrent de modifications différentes qui se sont succédé en moi, je reconnais toujours un fond d'être invariable. La mémoire, qui m'a fait connaître ces diverses modalités, concourt, avec le sens intime, à me donner la notion de ma durée et de la continuité de mon être (3) !

On argumente contre la permanence de l'existence du sentiment de l'individualité, du sommeil profond, de l'évanouissement, de la léthargie, etc. On dit qu'il disparaît dans ces divers états et qu'il ne revient qu'avec le cours des sensations qu'il avait interrompu. Mais l'assertion ne vient que d'une induction difficile à justifier. Tout ce qu'on aurait le droit de dire, c'est que l'âme n'a pas gardé le souvenir de ce qu'elle a éprouvé dans ces états exceptionnels ; on n'a pas celui d'affirmer que la conscience ait subi d'éclipse totale, d'interruption absolue. Il n'est pas vrai d'ailleurs que l'âme n'ait conservé aucun souvenir de ce qu'elle a éprouvé, par exemple, pendant le sommeil. L'homme aussi, qui sort de l'évanouissement, sait qu'il a persisté durant cet état, qu'il a senti, qu'il n'a pas cessé d'être pendant une certaine durée. Au moment où il recouvre ses sens, il ne se croit pas un nouvel être ; il ne s' imagine pas que le moment où il a été réduit par la maladie à une espèce de mort, et celui où il commence à revivre, se touchent, et qu'il n'a existé entre eux aucun intervalle. Il n'y a donc pas lieu de tenir compte de l'objection tirée de ces états contre la permanence du sentiment de l'existence (4).

Mon être est modifié d'une manière agréable ou désagréable, se-

(1) *Eléments de métaphysique*. 11^e Lettre, p. 22.

(2) *Ibidem*, p. 29-30 — *Examen sérieux et comique*, 2^e vol., p. 337.

(3) *Ibidem*, p. 30-31.

(4) *Ibidem*, p. 43, 52.

lon les impressions qu'il reçoit ; mais le sentiment de mon existence n'en reste pas moins indépendant des modifications qu'il subit ; il est essentiel à l'être. On ne saurait jamais expliquer comment il pourrait venir de nos manières d'être, avec celui de l'unité et de l'identité qu'il implique.

Comment les sensations, par exemple, pourraient-elles me donner le sentiment de mon existence ? Les sensations sont des modifications de nature différente. La perception du son n'est pas celle d'un tableau, ni la perception d'un tableau celle d'une douleur. Comment l'une m'apprendrait-elle que je suis le même qui éprouve l'autre ? « Trois êtres très-distincts pourraient n'avoir qu'une de ces modalités : l'un entendrait un son, l'autre apercevrait un tableau, un troisième sentirait de la douleur. Je veux bien que chacun d'eux apprenne son existence individuelle de celle des modifications dont il est affecté ; mais certainement le son ne peut m'apprendre que la personne qui le reçoit est la même qui voit, la même qui s'afflige. L'unité de ma personne ne peut m'être annoncée par trois modifications si disparates, supposé que je ne la connaisse pas d'ailleurs (1). »

Le raisonnement est également concluant, appliqué à la succession des sensations. La sensation que j'ai actuellement ne peut m'apprendre que je suis le même être que j'étais hier. La mémoire implique le sentiment de l'existence absolue et individuelle d'une substance qui a subi successivement un nombre prodigieux de différentes manières d'être : des modifications qui ne se succèdent qu'autant que la suivante détruit la précédente, ne peuvent nous donner la notion d'une individualité une, identique et permanente. Il faut donc, en dernière analyse, que le sens de l'existence préexiste à toutes modifications, qu'elles soient simultanées ou successives (2).

§ 2. Le premier principe que vient de poser de Lignac en amène nécessairement un second, à savoir, que le sentiment de l'individualité est l'essence, ou plutôt la substance de l'âme. En effet, si le

(1) *Éléments de métaphysique*, p. 44.

(2) *Ibidem*, p. 44.

sentiment de l'existence personnelle est inné, permanent, indéfectible, ne s'ensuit-il pas qu'il se confond avec la substance même, la substance étant précisément ce qui est permanent, invariable, indéfectible? Il semble donc que de Lignac eût pu passer rapidement sur ce point ; mais il est si grave en lui-même et si important dans le système, qu'il n'y a pas à s'étonner qu'il y insiste longuement et appelle à son aide toutes les ressources de sa dialectique, et aussi toutes ses subtilités pour essayer de l'établir.

Le sentiment de mon existence, dit-il, sentiment fondamental, primitif, est l'essence de ce que j'appelle *moi*. Il n'est pas distinct du sujet, comme le mode l'est de la substance (1). C'est le fond de ma substance, comme le produit des trois dimensions est dans les corps le sujet de toutes les figures, de tous les changements qu'on voit dans l'univers (2).

On reconnaît que le sens de notre identité individuelle est le fond de la conscience de toutes nos modifications, de nos sensations, de nos pensées. Mais cela n'est pas assez dire. Il est tout aussi vrai qu'il est le fond même de notre substance, qu'il en est l'essence fixe, qu'il n'est pas accidentel à notre âme, qu'il n'est pas une manière d'être *sans laquelle notre substance serait la même individuellement*. On a démontré que l'être simple, s'il ne sentait pas la nature de son existence, ne saurait être amené à la sentir ; que faudrait-il en effet y ajouter pour cela ? Comment faudrait-il le modifier « pour le rendre propre à avoir la conscience de ce qu'on opérera en lui ? On répondrait tout aussi peu à cette question qu'à cette autre : comment faudrait-il modifier l'être simple et sans parties pour lui donner les trois dimensions (3) ? »

Le préjugé qui ne voit dans le sentiment de notre existence personnelle qu'un mode accidentel de notre substance, peut être combattu directement, et par le principe de contradiction.

Qu'est-ce que l'essence d'un être ? C'est l'idée qui reste dans l'esprit lorsque, par la pensée, cet être a été dépouillé de tout ce

(1) *Examen sérieux et comique*, 2^e vol., p. 328.

(2) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 326.

(3) *Ibidem*, 3^e vol., p. 326-27.

qui lui est accidentel, et qui peut varier en lui. Or, que reste-t-il de nous dans notre esprit, lorsque de fait ou par hypothèse nous sommes destitués de toute idée, de toute sensation? Il reste ce qui était senti sous tout cela, il reste le sentiment de notre existence personnelle, une et identique. Qu'on le suppose détruit, la personne disparaît; le *moi* n'est plus: qu'il subsiste, le *moi* se sent capable, et est capable en effet de toutes sortes de manières d'être, de connaissances et de passions. C'est donc bien ce sens qui constitue l'essence de l'âme, qui la distingue de tout objet matériel, qui m'empêche de me confondre avec les êtres de mon espèce: il se confond avec ma substance, il est ma substance même; c'est par lui que je suis un être réel et vivant, et cela est si vrai qu'une fois enlevé il ne reste plus de tout mon être que l'idée de l'être abstrait, de l'être en général (1).

La doctrine contraire ne conduit qu'à des incompatibilités.

Qu'on suppose que le sentiment de l'existence individuelle et identique est accidentel à notre âme, et que Dieu l'en revêt ou l'en dépouille, quand il lui plait, que résulterait-il? Evidemment ceci, que quand Dieu fera sentir à l'âme l'existence, elle la sentira, et ne la sentira pas. « Elle la sentira dans la supposition, et elle ne la sentira pas, puisqu'elle n'aura conscience que d'une manière d'être, et non pas de ce que la substance était avant de se sentir. » L'individualité n'est pas une manière d'exister. Le sens de cette individualité ne peut donc être non plus une manière d'exister. Si le sens de l'individualité est accidentel à l'individu, s'il peut y être ou n'y être pas, être privé de ce sens ou le posséder sont deux manières d'être de l'individu diamétralement opposées, sans lesquelles le même individu est aussi différent de lui-même qu'une pierre diffère d'un esprit. Or, est-ce une manière d'être qui puisse mettre une telle distance entre les êtres? Le sens de l'individualité n'est donc pas une manière d'être en moi, il est l'essence même de mon être, c'est lui qui fait que je suis un être plutôt qu'un autre. Il n'y a aucune apparence de raison à établir une distinction « entre mon individualité sentie et mon individualité, entre mon *moi* et

(1) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 329-330.

mon individu , entre ma personne et le fond de mon existence personnelle (1). »

Un point aussi important et « qui décide de la nature humaine » ne pourrait être assez établi ; l'on ne saurait trop l'appuyer sur le raisonnement et sur les faits.

De quoi s'agit-il ? Il s'agit de savoir si le sens fondamental de l'existence est accidentel ou non à l'individu, et, s'il n'est qu'accidentel, s'il disparaît dans le profond sommeil, dans la léthargie, on est un nouveau *moi*, une nouvelle personne en sortant de ces états ; car dans l'hypothèse, il faut opter entre ces deux partis : ou bien dire qu'au sortir de ces états, au retour de certaines dispositions organiques du cerveau, Dieu nous imprime le sens de l'individualité, comme un mode de notre existence, et nous rend ainsi capables de sentir et de percevoir ; ou bien que, dans ces circonstances, il nous fait sentir notre existence, en nous imprimant diverses sensations ou perceptions, mais sans nous imprimer en particulier ce sens fondamental de l'existence. Or, dans le premier cas, ce sens rendu ainsi à ma substance n'étant qu'une nouvelle impression venue de Dieu, un nouveau mode de cette substance, et ce mode, dans l'hypothèse et dans l'opinion de certains philosophes, étant la seule chose que je connaisse de moi, je suis une nouvelle personne, un nouveau *moi*. Les sensations qu'avait éprouvées ma substance étant des manières d'être du sens fondamental qui y était et qui n'y est plus, ne sauraient être rapportées sans déraison au sujet actuel, c'est-à-dire à mon sens fondamental actuel. Tout mon passé est donc indépendant de mon nouveau *moi*, à moins qu'on ne prétende que Dieu m'apprenne, par une révélation spéciale, que je suis actuellement, après le sommeil, le même être que j'étais auparavant, qui a eu telle ou telle sensation avant le sommeil, qui a cessé d'en avoir pendant le sommeil, qui en reçoit après, c'est-à-dire qui avait cessé de vivre et qui recommence à vivre, « extrémité insoutenable et que repousse l'expérience ! Je sens mon identité numérique et je ne puis la regarder

(1) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 332-333.

comme un point de révélation, comme une leçon que je reçois du dehors (1). »

Si l'on se place au second terme de l'alternative, on se jette dans une extrémité également insoutenable. Si l'on nie que le sens intime de notre existence soit le sujet de toutes nos sensations et perceptions, si l'on prétend, comme dans certains systèmes, que l'âme n'a pas la perception d'elle-même, à moins d'avoir la perception de quelque objet qui lui soit étranger; je suppose que j'ai en ce moment deux perceptions, celle d'odeur et de couleur, par exemple, et je demande quelle est celle des deux qui m'apprend que je suis une seule substance qui a ces deux manières d'être, et que je ne suis pas un nouvel être? Assurément, ce n'est pas l'odeur qui sent la couleur, ni la couleur l'odeur. Il faut donc qu'elles soient les modes du sens fondamental; or, si ce sens n'était qu'un mode, il faudrait arriver à dire que les sensations sont les modes d'un mode, ce qui serait le comble de l'absurde (2).

Le sentiment de l'existence personnelle étant l'essence même de notre être, enveloppe en lui-même l'homme tout entier, toutes ses facultés, toute son activité. Dans son principe, l'homme yest réduit; il est notre état primitif. « Tout se termine dans l'âme de l'enfant avant sa naissance à sentir son existence individuelle. » L'expression de *tabula rasa*, que l'on a employée pour donner une idée de l'âme dans son principe, renferme un sens vrai. Si on saisit l'âme au moment où elle se sent exister, « où elle n'a ni perception, ni sensation, ni connaissance, et par conséquent point d'objets où son amour inné pour le bien-être puisse se déployer, » elle peut être considérée comme une vraie table rase où aucun caractère encore n'est tracé; mais dans le sentiment de l'existence se trouve compris déjà *tout ce qui la rend propre à connaître et à aimer, enfin son activité* (3).

Une conséquence de ce qui précède c'est que l'âme, selon de Lignac, se connaît elle-même dans son fond, dans sa substance.

(1) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol. p. 335-336.

(2) Ibidem, 3^e vol., p. 337.

(3) Ibidem, 3^e vol. p. 41-42.

La substance de l'âme étant identique au *moi*, connaître le *moi* c'est connaître l'âme ; de sorte que nous apercevons directement, nous saisissons d'une manière adéquate une substance concrète et vivante, qui est la nôtre. Je ne suis pas pour moi, dit-il, je ne sais quel être, je ne sais quelle substance ; je ne sais pas seulement *que je suis*, mais *qui je suis*. Le sujet de mes sensations est fixé et déterminé pour moi ; le fond de mon être n'est pas pour moi un être abstrait (1). On dit que je ne vois pas mon âme, et l'on a raison, car voir, c'est apercevoir un objet en dehors de soi. Je ne peux me voir en dehors, comme je vois mon corps en jetant les yeux sur lui ; si je cherchais à me voir ainsi, je l'essaierais en vain ; car ce serait vouloir me voir d'où je ne suis pas ; mais je me vois très-distinctement d'où je suis, de moi-même. Le sens intime me fait connaître le sujet invariable et toujours identique de mes sensations, de mes manières d'être, et il m'ôte toute envie, toute crainte d'attribuer à tout autre les modifications sous lesquelles je suis, ou celles sous lesquelles j'ai été. Or, un tel sujet est certainement ce qu'on appelle une substance (2), et connaître un tel sujet c'est connaître une substance. Se connaître directement, c'est connaître directement une substance. L'homme n'a donc pas besoin de se jeter au dehors pour connaître les êtres ; c'est au fond de lui-même qu'il trouve le type de l'être, de la substance, et c'est de là qu'il le transporte au dehors.

§ 2. Ainsi, l'idée de substance se trouve au premier plan. Mais comme il s'agit d'une substance finie, concrète et vivante, d'une personne et non d'une substance infinie, abstraite, indéterminée, il n'y a pas à craindre, si fortement qu'on en soit occupé, qu'on y reste absorbé. Comment une substance qui se distingue de toute chose, qui se saisit elle-même, qui se pénètre tout entière d'une façon si intime, pourrait-elle ne pas être une force ? Aussi, de Lignac est-il presque aussi vivement frappé de l'idée de cause que de l'idée de substance. Pour lui la substance implique la force ;

(1) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 331-332.

(2) *Examen sérieux et comique*, 2^e vol., p. 329.

le sentiment de l'existence enveloppe dans ses profondeurs, et dès son principe, toute notre activité ; l'âme est une force réelle, permanente, riche de puissances et de facultés (1), qui se manifeste, comme nous allons le voir, sous des formes diverses ; qui dispense et mesure à des degrés divers son énergie originelle et indéfectible.

Considérés exclusivement au point de vue de l'activité, et indépendamment des caractères qu'ils peuvent avoir d'ailleurs, tous les phénomènes que la conscience nous révèle peuvent se grouper, selon de Lignac, en trois grandes classes : 1° les phénomènes où l'âme est passive dans ses rapports avec le dehors ; 2° ceux où elle agit spontanément ; 3° ceux qui viennent de la volonté réfléchie et libre.

Il est évident que l'être qui pense en nous n'est pas un être indépendant et absolu, sans rapport avec d'autres êtres, sans être soumis à leur action, sans se ressentir de leur influence, et par conséquent sans être passif de quelque façon à leur égard. Il y a en effet, dans l'âme, des phénomènes qui n'ont pas leur point de départ dans l'âme même, qui ont pour condition des faits extérieurs, des forces qui lui sont étrangères, qui s'imposent à elle, dont l'action est par elle nécessaire et fatale. Ainsi, nous sommes passifs dans nos sensations, dans nos perceptions, dans nos plaisirs et dans nos peines. Il est bien clair que la douleur n'est point l'effet de ma volonté (2), « *qui ne fabrique ni la couleur, ni les sons* : mon individu sent qu'il ne produit en lui ni la douleur, ni le plaisir, ni même ses connaissances. » Il y a une place à la passivité dans notre intelligence comme dans notre sensibilité.

Mais à côté de ces phénomènes, il en est d'autres moins apparents, qui sont puisés à une source plus profonde, qui ont pour point de départ le dedans et non le dehors, qui ont leur principe dans l'âme elle-même. De ce nombre sont, par exemple, le désir qui me porte à m'attacher à un objet qui me plait, à me complaire

(1) *Éléments de métaphysique*, p. 279-280.

(2) *Ibidem*, p. 27.

dans le plaisir que j'y trouve, et à fuir les objets qui me blessent. Il n'y a ici aucune réflexion de la part de l'âme, aucun retour sur elle-même ; et pourtant les phénomènes viennent de nous. Ils ont pour principe notre amour inné pour le bien-être et notre aversion également innée pour le mal-être : car l'amour pour le bien-être est une propriété essentielle à l'être sensible et est nécessairement en nous. « Sentir l'existence et s'y plaire, aimer les manières d'être agréables, haïr celles qui sont fâcheuses et douloureuses, c'est une disposition qui se confond tellement avec la sensibilité, qu'on ne peut même distinguer ces deux choses par la pensée ! Cette disposition est donc naturelle à notre âme, elle n'est point l'effet d'une impression extérieure, comme le mouvement imprimé au corps (1). » Elle est liée avec le sens de notre existence et y est nécessairement renfermée, elle ne dépend pas des circonstances, comme l'usage que nous en faisons (2). C'est par là que la force qui est en nous n'est jamais oisive. L'âme réduite au dernier degré de ses facultés, à ne sentir que son existence, à l'état d'inertie, ne porte point son activité vers quelque objet extérieur, puisque rien de ce qui peut lui procurer le bien-être, ne lui est présent ; mais elle aime encore, elle aime son existence (3). Ce n'est pas l'amour du bien-être en général qui est inné dans le sens de l'existence, mais de notre bien propre, du bien de notre individu (4). Nous poursuivons souvent des objets qui doivent nous être funestes : mais alors même, c'est le bien que nous poursuivons. Quand nous prenons un bien apparent pour un bien réel, nous nous trompons dans l'usage que nous faisons de notre faculté, mais non dans le but : l'homme ne préfère jamais qu'un genre de bien à un autre (5) ; ce n'est jamais le mal qui le détermine, car l'amour du bien-être est plus qu'inné à notre nature, c'est notre nature même (6). Aussi déborde-t-il notre courte existence, il s'em-

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol. p. 94-95.

(2) *Ibidem*, 3^e vol., p. 68.

(3) *Ibidem*, 1^{er} vol., p. 280.

(4) *Ibidem*, 1^{er} vol., p. 322.

(5) *Ibidem*, 2^e vol., p. 339.

(6) *Ibidem*, 1^{er} vol., p. 196.

pare de l'avenir le plus lointain, se sentant susceptible de bien-être à l'infini. L'homme embrasse l'espérance de l'immuabilité dans le bien-être et la suprême félicité (1).

Cet amour du bien-être se produit sous des formes diverses, qui constituent la diversité de nos amours. Les trois formes principales du bien-être sont : 1° l'amour des biens relatifs à notre corps ; 2° l'amour des plaisirs de l'intelligence ; 3° le désir de notre perfectionnement moral, c'est-à-dire le bien sensuel, le bien intellectuel et le bien moral.

L'amour du bien-être étant essentiel à l'âme, il s'ensuit que les phénomènes qui s'y rattachent sont nécessaires comme ceux dans lesquels nous sommes passifs. Mais il y a entre eux cette différence, qu'ici la nécessité a pour caractère de ne pas venir d'une cause étrangère, d'avoir son principe en nous-mêmes. Nous agissons sous l'empire des lois qui sont en nous, non hors de nous. C'est nous qui agissons, et rien que nous. La nécessité alors résulte *du fond de notre volonté*. C'est là ce qui constitue et détermine la sphère de notre activité spontanée (2).

Enfin, dans une sphère différente et supérieure, se placent d'autres phénomènes qui révèlent dans l'âme un autre genre d'activité, qui est la forme la plus élevée et le degré suprême de l'activité humaine. C'est ici que l'homme se reconnaît une cause véritable, une force indépendante et libre. L'homme sent, dès le principe de son existence ; sa nature de force active a son vif attrait pour le bien-être et a son aversion profonde pour tout ce qui l'affecte d'une manière sensible (3) ; et, presque en même temps, le sentiment de cette activité lui révèle qu'il a le pouvoir de se modifier, qu'il est un principe actif, qui non seulement est indépendant des impressions du dehors, mais agit de lui-même ; et que tout acte de sa volonté est *un effet dont il est la cause productrice* (4). Ce sentiment s'accroît avec l'expérience et le jeu même de la vie.

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol. p. 117-119, etc.

(2) *Ibidem*, p. 89.

(3) *Éléments de métaphysique*, p. 27-28.

(4) *Ibidem*, p. 27-28.

L'homme se sent une cause dans les mouvements qu'il imprime à ses membres (1), dans l'attention qu'il apporte à l'observation des objets, dans la comparaison qu'il en fait, dans le jugement, dans le raisonnement, dans toutes les opérations élevées de son intelligence. Quand on se sent comparer, affirmer, nier, vouloir ou ne pas vouloir, on sent que l'on produit quelque chose de soi-même, et que ce que l'on produit ainsi diffère essentiellement de ce que l'on subit (2).

C'est surtout dans les actes que nous produisons après réflexion, que notre activité éclate et marque son caractère éminent : c'est alors que nous distinguons avec une clarté, qui ne laisse rien à désirer, ce qu'il y a d'actif dans notre nature, et que nous pouvons nous faire notre part à côté de celle de la nécessité. Dans ces actes que nous qualifions de libres, la force productrice des phénomènes est tout entière en nous. Les impressions des objets, les goûts qui me portent vers eux à la suite de ces impressions ne sont pas à moi, bien que ces derniers tiennent à l'essence de ma nature ; mais mon vouloir, l'acte de ma volonté est à moi ; je ne le dois qu'à moi-même : il n'est pas une action faite sur ma substance par une cause quelconque, il est une action de ma substance ; je ne le dois qu'à l'activité que Dieu a imprimée à ma nature (3). De même que le sens intime me fait distinguer ma passibilité dans ma sensation, il me montre mon activité propre dans ma volonté, il atteste ma puissance comme force libre. La conscience que j'en ai n'est pas le résultat de la réflexion, elle la prévient, et me révèle immédiatement à moi-même (4).

Nous savons certainement qu'il y a des causes hors de nous, puisque nous sommes modifiés, et que ces modifications nous ne nous les attribuons pas à nous-mêmes comme à leur cause. Mais ce n'est pas hors de nous que nous puisons la notion de cause, que nous prenons le type de toute cause digne de ce nom. Toute cause

(1) *Éléments de métaphysique*, p. 80.

(2) *Examen sérieux et comique*, 2^e vol., p. 266-268.

(3) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 279.

(4) *Examen sérieux et comique*, 2^e vol., p. 374.

proprement dite est un vouloir, toute vraie cause est la loi d'une intelligence qui opère par le vouloir (1). C'est parce que je suis une telle cause que je puis atteindre les causes extérieures et m'élever à la cause infinie et absolue. C'est par le sens intime de ma liberté que je vois le rapport d'une cause libre à des effets contingents (2). La volonté dont l'action se manifeste sous tant de formes multiples, mais qui est si nettement marquée dans le phénomène de l'effort, est si bien l'essence de la cause, que nous sommes portés, par une loi de notre nature, à façonner à notre image les forces extérieures, à leur attribuer le même caractère de force volontaire que nous sentons en nous, et à leur prêter une activité semblable à la nôtre (3).

§ 4. Cette théorie de l'activité, qui nous parait irréprochable dans ses parties essentielles, de Lignac la couronne, en y ajoutant un principe qui mérite peut-être une attention particulière, parce qu'on peut y voir comme un rapport secret avec la doctrine de M. de Biran. C'est dans notre activité libre que l'auteur des *Éléments de Métaphysique* place le principe, la condition de la vie intellectuelle et morale. C'est parce que l'homme est une force capable de vouloir et de liberté qu'il peut s'emparer de lui-même, et poser la première des réalités ; c'est parce qu'il est maître de ses facultés, parce qu'il a le pouvoir de les diriger et de les replier sur elles-mêmes, qu'il découvre la partie essentielle de son être, un *fond d'être indépendant des sensations*, qu'il se forme une idée de lui-même, transforme le sentiment, primitivement sourd et confus, en une notion éclatante et précise, s'affirme d'une manière absolue, affirme toute existence, l'existence nécessaire, la cause suprême et infinie (4). Il n'ira pas jusqu'à dire que c'est lui qui s'est créé lui-même, qui a créé le monde et Dieu, comme certains esprits qui

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 214.

(2) *Éléments de métaphysique*, iv^e lettre, p. 80.

(3) *Ibidem*, iv^e lettre, p. 141, 142, 143.

(4) *Ibidem*, p. 73, 79, 80, 81, 83, 90, 131, 251, 377, 405. — *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol. p. 402, 403.

outrent l'homme pour supprimer Dieu (1) ; mais il aura le droit d'affirmer que c'est lui, par un effort de sa libre activité, qui se révèle pleinement à lui-même, et qui complète la révélation primitive qui s'est faite en lui de Dieu et de la nature.

Ainsi, la doctrine de l'abbé de Lignac, sur la nature de l'âme, peut se formuler dans les propositions suivantes : 1° le sentiment de l'existence individuelle, une et identique, est inhérent à l'âme ; il est pur de toute modification, il est continu et indéfectible ; 2° il constitue l'essence et la substance de l'âme, et comprend en lui toutes nos facultés, toute notre activité : il est l'homme même ; 3° l'origine de l'idée de cause doit être rapportée au sens intime de l'existence, ainsi que celle de l'idée de substance ; 4° l'activité réfléchie et libre est la condition de la vie intellectuelle et morale.

(1) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 236.

CHAPITRE II.

De la connaissance des corps. — Des rapports de l'âme avec le corps.

De Lignac n'a pas fait une étude complète de la connaissance extérieure. Mais il a une théorie des rapports de l'âme et du corps et une théorie de la perception, qui méritent, au moins par leur originalité, d'être exposées avec une certaine étendue.

§ 1^{er}. Voici les principaux points de la théorie des rapports de l'âme et du corps :

1° « J'ai la perception habituelle de l'existence numérique d'un volume de matière qui m'est propre. Cette perception me rend mon corps toujours présent, elle me le fait distinguer de tout autre corps : elle le rend partie de mon être ; elle complète ma personne elle fait que mon corps entre dans ce que j'appelle *moi*. » Les sens extérieurs ne nous donnent pas une connaissance complète des corps ; ils ne nous en font connaître que la superficie. La perception de notre corps, au contraire, embrasse toutes les dimensions, elle en représente toute la solidité. Quand, par le toucher, nous embrassons notre bras gauche avec la main droite, le tact lui-même ne trouve qu'une superficie. Il faut que le sens de la coexistence supplée à la troisième dimension, la profondeur. Tous les sens ne saisissent les corps que par le dehors ; celui de la coexistence rayonne du dedans au dehors. La superficie sentie toute entière fixe ses bornes, et la profondeur n'est pas abstraite des autres dimensions. Si les sens nous font distinguer de notre être tous les corps qu'ils nous montrent, le sens de la coexistence approprie notre corps à notre intelligence même. Dans les sensations, la douleur, par exemple, l'âme suit en quelque sorte le phénomène sensible, et, quand l'attention

intervient, elle se localise dans l'organe affecté, elle se confond avec lui, et d'autant plus aisément qu'elle le sent toujours comme une partie de ce qui lui est approprié (1). Les sensations vives de douleur et de plaisir, en nous rendant par leur vivacité plus attentifs aux organes affectés qu'aux autres, ne sont en réalité que différentes manières de la perception de la coexistence totale du corps, comme la joie et le chagrin, etc., phénomènes de l'âme, ne sont dans notre être intelligent que divers modes de perception de l'existence de cette même substance intelligente.

Le sens de la coexistence est indépendant, comme celui de l'existence individuelle, de toute modification. Pour en bien saisir le fond toujours subsistant, il faut le surprendre lorsque nous ne sentons ni chaud ni froid, ni plaisir ni douleur. « Qu'on nous » demande ce que nous éprouvons alors : rien, disons-nous ; mais » en faisant cette réponse, doutons-nous que notre corps existe » sous ses trois dimensions ? Non, certainement. C'est alors que » la perception habituelle de l'existence de notre corps est sentie » dans toute sa simplicité (2). » Ce sens, qui est comme un sixième sens, est constamment en exercice, comme celui de notre existence personnelle, avec lequel il semble être indissolublement lié. Il est à croire qu'il ne nous abandonne pas même dans le profond sommeil, dans l'apoplexie, dans la léthargie. En sortant de ces états, on ne s' imagine pas que le corps ait cessé d'exister. Si l'on ne se souvient pas de l'y avoir senti, la faute en est à la mémoire et non au sens de la coexistence (3).

2° Le sens de la coexistence ne nous apprend pas quelle est la grandeur absolue du volume de matière qui est notre corps, inférieur en cela au sens de l'existence individuelle, puisque l'âme ne peut ignorer son individualité. Il faut que nous nous mesurions pour connaître notre hauteur ou notre grosseur. Il en résulte que nous ignorons la grandeur absolue de tous les corps, dont nous n'avons la mesure qu'en les comparant avec le nôtre, et

(1) *Éléments de métaphysique*, p. 107

(2) *Ibidem*, p. 108.

(3) *Ibidem*, p. 111.

qu'il y a bien de l'obscurité dans le sens de la coexistence de notre corps et dans la notion que nous avons des corps en général (1).

3° Nous sentons dans notre corps des divisions par la distribution de nos membres, des subdivisions dans les articulations : les sensations accidentelles que nous éprouvons dans tous les points de la superficie de notre corps, et dans l'intérieur même, nous font connaître un nombre indéfini de parties dans notre machine (2).

4° La perception seule de la coexistence n'embrasse pas tout le détail. L'intérieur est senti comme une masse, dans les cuisses, dans les jambes, etc.; le tronc est connu confusément comme une capacité pleine. La plupart des organes internes ne sont presque jamais sentis, et leur volume, leur figure, leur constitution seraient des mystères pour nous, sans le secours de la science (3).

5° Le jeu de la machine, son développement, la circulation du sang, la filtration des humeurs, etc., l'action de la lumière, du son, des odeurs, des saveurs sur nos sens, tout cela échappe au sens de la coexistence (4).

6° L'aveugle a la perception de la coexistence et de la solidité de son corps; il en sent les trois dimensions. Il sent par le tact la superficie, et par la perception habituelle la profondeur. C'est sur cette épreuve faite sur lui-même qu'il juge de la solidité des corps qu'il rencontre (5).

7° Mon intelligence, mon imagination, ma mémoire, mon bien-être dépendent de l'état de cette machine, qui m'est si mal connue (6).

8° Le physique de l'oreille ne peut être celui de l'œil, ou de la main, ou du pied; les perceptions des couleurs, des sons, du froid,

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 111-112.

(2) *Ibidem*, p. 117.

(3) *Ibidem*, p. 118.

(4) *Ibidem*, p. 119-120.

(5) *Ibidem*, p. 119-120.

(6) *Ibidem*, p. 122.

de la douleur appartiennent au contraire au même individu, et sont rapportés au même être par la conscience. Il est donc évident que le physique de nos organes et les sensations que nous éprouvons, sont deux espèces de façons d'être qui appartiennent à deux substances très-différentes (1).

9° Nous rapportons à la tête nos pensées, nos réflexions, etc., comme nous mettons la douleur dans tel ou tel membre. Par le sens de la coexistence, le corps que l'âme se sent approprié, et à la bonne constitution duquel notre bien-être est attaché, devient en quelque sorte le local de notre intelligence (2).

10° Notre machine dépend à son tour de la situation présente de notre intelligence à beaucoup d'égards. Les joies de l'âme, les craintes, celles mêmes qui tiennent le moins aux connaissances des corps, rejaillissent sur le nôtre : elles n'attendent pas le consentement de la volonté, qui n'y a aucune part (3).

11° D'autres mouvements du corps dépendent de notre volonté ; mais dans ce cas, l'obéissance de nos membres n'est point due à la connaissance que nous avons de l'art nécessaire pour leur faire exécuter ce que nous leur demandons. Notre ignorance est à peu près complète sur ce point, et la connaissance que nous en pouvons avoir n'est d'aucune utilité. Le physicien le plus versé dans l'étude du corps humain n'a, sur le paysan le plus ignorant, aucun avantage à cet égard (4).

La pensée de l'abbé de Lignac, dans cette grande question des rapports du physique et du moral, est résumée d'une manière explicite dans les propositions que nous venons de rapporter, notamment en ce qui concerne le sens de la coexistence de l'âme et du corps, et l'intimité de leur union ; mais nous n'en aurions qu'une idée imparfaite, si nous ne la cherchions pas ailleurs, pour ce qui regarde leur distinction, et si nous ne la suivions pas dans les

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 123-124.

(2) Ibidem, p. 124-125.

(3) Ibidem, p. 125-126.

(4) Ibidem, p. 126-127-128.

développements dont elle est parfois accompagnée, sur deux points de la plus haute importance, c'est-à-dire, sur les rapports des deux substances dans les phénomènes de la sensation et du mouvement volontaire. Nous laisserons donc de Lignac se déployer tout à son aise dans les délicates analyses où il s'attache à séparer les faits de l'âme de la condition de ces faits, et à établir une ligne de démarcation profonde entre les phénomènes de conscience et les mouvements organiques qui y correspondent, et dans les déductions qu'il tire de ces analyses.

1° Les nerfs sont les organes de la sensation. Si un nerf est coupé ou paralysé, toutes les parties dans lesquelles il se distribuait perdent le sentiment. Mais comment accomplissent-ils cette fonction ? on l'ignore. Les systèmes qui ont prétendu l'expliquer, n'ont pu aboutir qu'à des idées vagues dont le résultat le plus clair est que la sensation n'est point un état, un mode, un mécanisme de nerf actuellement en fonction. La douleur, par exemple, étant, pour celui qui la ressent, un état très-précis et non un mode vague et indéterminé, il est évident que si le mécanisme qui se passe dans le nerf et la sensation de la douleur étaient la même chose, sentir cette douleur et sentir le mécanisme précis de la fibre nerveuse ne seraient rien de différent (1). Comment y aurait-il identité entre la sensation et le mécanisme d'une fibre nerveuse ? Le mécanisme d'où vient la douleur appartient à l'origine de la fibrille, dont l'extrémité est blessée vers la peau, par exemple. Or, ce mécanisme est-il connu et senti ? Evidemment non : donc la douleur n'est point la façon d'être actuelle, le mécanisme de l'origine de la fibrille, à moins qu'on ne veuille dire qu'une douleur actuelle est une sensation qui n'est point sentie. Que l'on prenne d'autres faits : le mécanisme de la fibrille nerveuse dans un doigt brûlé, c'est-à-dire l'état actuel de l'extrémité de cette fibrille, n'est point la douleur, puisque cet état pourrait exister sans que j'en ressentisse aucune douleur, et n'y pas exister sans que je sentisse vivement la douleur de la brûlure. Le premier cas est celui d'un homme dont le nerf cor-

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 166.

respondant au doigt brûlé est fortement serré, ou coupé, ou paralysé, ou privé de communication entre l'origine et l'extrémité du nerf. Le second cas est celui de l'homme qui gratte sa jambe de bois ou qui sent la douleur de la goutte au doigt d'un pied qu'il n'a pas. Ne résulte-t-il pas évidemment de ces faits que la douleur n'est pas l'état physique actuel du membre ou de l'extrémité du nerf où elle est sentie (1) ?

Parmi les nerfs, il y en a dont la fonction consiste à nous donner différentes manières de perception des objets extérieurs : tels sont les nerfs optiques et acoustiques, et encore ceux qui sont destinés à recevoir les odeurs ou les saveurs. On voudrait bien réduire ces quatre sens à celui du tact : La vision, c'est la rétine touchée par les rayons de la lumière ; le son, l'appareil intérieur de l'oreille frappé par les ondulations de l'air, et ainsi du reste. Quand il en serait ainsi, le matérialisme n'en saurait tirer aucun avantage, s'il est vrai, comme nous l'avons démontré, que l'état actuel des nerfs n'est ni une sensation, ni le sens du toucher. Il rencontrerait même quelques difficultés particulières par rapport au sens de la vue, et peut-être de l'ouïe. Mais, pour nous borner à celui de la vue, il semble que ce soit celui de nos sens que l'anatomie, aidée de l'optique, nous a le mieux fait connaître. On nous fait voir que les objets sont peints, renversés sur la rétine, et en réalité rien n'est moins clair que la manière dont se fait la vision. On ne saurait affirmer que tout ce qui est nécessaire pour produire le phénomène de la vision se termine à la rétine, c'est-à-dire, que l'image peinte à l'envers sur ce riticule nerveux, soit ni la sensation, ni l'occasion de la sensation. Il faut que cette occasion soit supposée au-delà de l'origine des nerfs optiques, ou au moins à cette origine. En effet, 1° que l'œil conserve la disposition la plus favorable, que le cristallin ne soit ni épaissi, ni dissous, les rayons renvoyés par les objets les peindront en petit sur la rétine ; mais que, dans la même personne, le nerf optique soit paralysé, cette personne, dont l'œil est si beau, n'en est pas moins aveugle. L'essentiel dans la vision, ce n'est

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 167-170.

donc pas la peinture de l'image sur la rétine, mais un mécanisme qui dépend du nerf optique ; 2° Les images des objets que l'on a vus sont renouvelées, plus faiblement, il est vrai, par l'imagination dans l'homme qui veille ; elles se font très-vivement dans l'homme qui rêve. Une imagination vive rend présents pendant la veille des objets absents, et dans les songes on voit des figures parlantes et mouvantes, on voit des pays très-étendus. Or, dans tous ces états, les images des objets sont-elles peintes sur la rétine ? Il faut donc reconnaître que les occasions des songes ou des rêves sont dans le cerveau, au moins vers l'origine des nerfs optiques. Les occasions que nous sommes obligés de placer au-delà de l'appareil de l'œil sont-elles des images imprimées sur quelques parties du cervelet ? On l'ignore ; l'anatomie ne fait rien voir, rien soupçonner même, ni le lieu propre à recevoir les secondes images, ni ces images elle-mêmes, et l'optique laisse l'anatomie à son impuissance.

Ces sciences, en effet, sont réellement impuissantes à répandre quelque lumière sur ce qui se passe hors de l'œil dans le phénomène de la vision. « Lorsque nous faisons l'expérience sur un œil de bœuf fraîchement tué, dont la prunelle est exposée à un trou qui permet l'introduction du rayon dans l'orbite de l'œil, tandis que la lumière ne peut entrer par aucun endroit dans la chambre où l'on observe, vous voyez l'image peinte en dedans sur le fond de l'œil tourné vers vous. Les rayons de lumière qui peignent le tableau de dehors sur la rétine du bœuf traversent donc cette rétine pour parvenir à vos yeux, et pour y rendre l'image tracée au fond de l'œil de bœuf : les traits lumineux ne suivent donc point les fibrilles qui forment le réseau de la rétine ; ils ne passent point dans de petits tubes dont on pourrait supposer que le solide du nerf optique est composé. Car pourquoi voyez-vous une image représentée sur le fond de l'œil de bœuf, si ce n'est, parce que chaque point de l'image est le sommet d'un faisceau conique de traits de lumière, où ces mêmes traits sont croisés ? Or, qu'un opticien suppose comme il voudra, ou que l'œil du bœuf étant dans l'animal vivant, les traits lumineux enfilent la fibre où ils marquent un point de l'objet ; ou que l'action de la lumière se termine à la rétine : je le prie de m'expliquer comment dans le

premier cas, que je ne crois point, les traits lumineux se rassemblant dans le nerf optique, vont peindre, étant devenus parallèles dans le nerf optique, vont peindre, dis-je, à l'origine une seconde copie des objets, et comment, dans le second, les ébranlements des fibres nerveuses causées par le choc lumineux, ou si l'on veut un certain refoulement des esprits occasionné par ce même choc, peuvent former dans le cerveau cette seconde copie, cause immédiate de la vision. Il doit donc passer pour très-constant que le mécanisme propre à l'usage de nos yeux, que nous croyons connaître parfaitement, est encore pour nous un très-grand mystère (1). »

Ne résulte-t-il pas évidemment de ces faits que la sensation de la vision n'est aucun mécanisme, aucun état actuel physique de l'organe de l'œil ? D'abord, ce n'est pas l'effet du choc de la lumière sur la rétine, puisque ce choc n'est pas senti ; ce n'est pas non plus l'image peinte sur la rétine qui est vue par notre âme, puisque ce que voit notre âme est hors de l'œil. Est-ce le jeu dans l'intérieur du nerf optique et ce qu'il produit à son origine ? Mais ni l'un ni l'autre de ces phénomènes n'est aperçu. Il faut donc conclure qu'aucun mécanisme de l'œil n'étant senti, ne peut être la même chose que la sensation actuelle de la vision, et en général que la sensation n'est pas un mode actuel du système nerveux (2).

Quoi qu'il en soit, les nerfs sont la condition de la sensation, c'est à l'occasion de leur jeu et de leur action que les facultés passives de l'âme sont exercées. C'est encore par leur entremise que la volonté agit sur le corps ; au moins en est-il qui semblent être si essentiels à notre liberté, qu'ils ne peuvent être paralysés, ou coupés, ou liés sans que le pouvoir de l'âme sur la partie de l'organisme où ils se distribuent ne soit détruit ou suspendu. Il paraît même que tous les mouvements libres partent du cerveau, et que nous n'en pouvons produire qu'autant que subsiste la communication de cet organe à nos membres par l'entremise des nerfs. « Les mêmes nerfs soumis à notre liberté peuvent agir

(1) *Éléments de métaphysique*, p. 175-176.

(2) *Ibidem*. p. 177.

indépendamment de cette faculté, comme il arrive dans les fous, dans les petits enfants, dans ceux qui sont en délire. Mais ceci doit être remarqué : du même nerf sortent des branches ou rameaux dont les uns sont soumis à notre liberté, sans que les autres en soient dépendants. De plus, des nerfs différents et quelquefois très-éloignés, dans leur origine, fournissent chacun des rameaux à la même partie, dont les uns suivront, les autres préviendront le choix de notre libre-arbitre. Cependant l'organe immédiat des mouvements libres et de plusieurs qui ne sont pas libres, est le muscle de la partie remuée. Le muscle est une substance charnue, capable de raccourcissement et d'allongement, dont l'origine est un nerf concourant avec une artère si considérable qu'on serait tenté de juger qu'elle forme toute la texture du muscle ; l'extrémité est un tendon. Le muscle peut être regardé comme un composé de machines partielles, semblables au total, divisibles et sous-divisibles elles-mêmes en d'autres organes aussi semblables, à tel point que l'imagination n'y peut atteindre et que le dernier résultat de toute division possible, ne paraît qu'une fibre musculaire ; et tout cela se trouve disposé sur des plans très-savants, suivant l'usage de chaque muscle, et qui sont bien propres à faire reconnaître la sagesse immense du Constructeur de ces admirables machines (1). »

2° On connaît les caractères et les fonctions du muscle, mais on ne connaît pas plus la cause physique qui lui donne du mouvement qu'on ne connaît celle du rôle du nerf dans la sensation. Aucun des systèmes imaginés pour en donner l'explication ne satisfait pleinement l'esprit. L'hypothèse des esprits animaux est la plus probable, sans être absolument décisive. La nature, qui paraît ramener tout à l'unité, semble autoriser à penser que la machine du corps humain n'est pas remuée par des actions particulières, telles qu'il faudrait les supposer, si le créateur faisait agir immédiatement leurs muscles (2). La véritable cause du mouvement dans le corps, c'est la volonté même de Dieu, dont les organes ne

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 177-178-179.

(2) *Ibidem*, p. 186-188.

sont que les moyens et les instruments. Notre volonté exerce bien une espèce d'empire sur nos membres ; mais cet empire est concentré dans la volonté, il ne va pas jusqu'au pouvoir d'exécuter le mouvement (1). Il est vrai, le principe de nos mouvements est dans nos nerfs, et ces mêmes mouvements sont exécutés par le jeu des fibres musculaires. Mais il est vrai aussi que nous ne connaissons en aucune manière la position, la longueur, la contexture de nos nerfs, ni le principe mécanique de leurs mouvements. C'est là un des mystères les mieux cachés de la science. Par exemple, pour prononcer le nom de Dieu, savons-nous quels sont les nerfs qu'il faut mouvoir, quels sont les muscles particuliers de la langue qu'il faut mettre en action ? Nous l'ignorons absolument. Cependant, il est évident que la langue n'articulera le mot qu'autant que les moyens mécaniques nécessaires auront été employés, et que le phénomène de l'articulation est l'effet physique et nécessaire de l'usage de ces moyens inconnus. Or, notre volonté ne détermine aucun de ces moyens, n'en choisit aucun. Donc, l'emploi précis qui en est fait, n'est point physiquement produit par notre volonté, et dépend d'une cause qui supplée à notre ignorance et à notre impuissance (2).

Les actes de notre volonté sont tout simplement les occasions sur lesquelles s'exercent les organes (3). Le reste appartient à la volonté supérieure qui a posé les lois de l'union de l'âme avec le corps, et qui entretient tout le commerce réciproque de ces deux substances si disparates (4).

3° On a cru qu'il fallait un centre de réunion d'où partissent tous les mouvements commandés par la volonté, où retentit tout ce que le corps peut éprouver d'agréable ou de douloureux. Ce centre commun est surtout nécessaire dans l'hypothèse des matérialistes, pour expliquer le sentiment de l'unité au milieu de la diversité des phénomènes, et avoir un point de départ commun

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 148.

(2) *Ibidem*, p. 89-90.

(3) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3, p. 157.

(4) *Eléments de métaphysique*, p. 159.

pour tous les mouvements de la volonté : or, ce centre commun, sera-t-il possible de lui assigner légitimement une place dans le corps ? Ce centre de l'organisme est-il la glande pinéale, comme l'avait voulu Descartes ? Faudra-t-il dire, comme certain médecin, étrange disciple de Descartes, qu'au fond de la glande pinéale sont tous les substantifs, qu'au sommet de cette glande pyramidale réside le verbe substantif être, *je suis* ; que dans l'intervalle tous les adjectifs sont confondus ; que, quelques esprits viennent-ils à ébranler la glande pinéale, un substantif se détache du fond de la glande et monte pour s'accrocher au verbe substantif *être* ; que l'adjectif va aussi chercher le même substantif ; que, si l'adjectif convient au substantif, c'est une vérité, et, s'il ne lui est pas assorti, une erreur ? Faudra-t-il le placer dans la substance du corps calleux, comme le veut une autre hypothèse ? ou dans la moelle allongée, comme on l'a prétendu aussi ? Quoi qu'il en soit, la multiplicité des hypothèses prouve que la question est singulièrement obscure, qu'elle est loin d'être résolue par l'anatomie. Et puis ne peut-on pas se demander comment il se fait que l'âme, qui est si intéressée dans la question, ne connaisse pas le lieu qui lui est assigné comme habitacle ? que, se sentant exister, elle ne sente point l'existence d'aucun de ces emplacements qu'on lui prête ? Et s'il était possible de confondre, comme le veut une de ces hypothèses, notre âme avec le *sensorium*, sentir les limites de ce *sensorium*, sentir le composé de tous les départements qui le forment, en un mot, sentir l'existence de chacun d'eux, et nous sentir exister, ne serait-ce pas la même chose ? Je serais, du moins, dans cette hypothèse, un tout sentant l'existence de ma totalité, sans que je m'aperçusse de celle d'aucune de mes parties. Concluons donc que tout *sensorium* matériel n'est point la substance qui sent en moi son existence et ses manières d'être (1).

Cependant, l'anatomie, si remplie qu'elle soit de mystères, fait faire à l'âme plusieurs découvertes importantes ; elle permet d'établir : 1° que la sensation est un mode de l'âme, et non de l'organisme ; 2° que le mouvement n'a pas sa cause dans le muscle, qui n'en est que l'instrument ; 3° qu'un choix, qui est un exercice du libre ar-

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 189-197.

bitre, est un mode appartenant au *moi*, et « qu'il est impossible de confondre l'ordre de remuer mon bras, donné par ma volonté, avec le physique qui fait que mon bras se remue ; » 4° que nos sensations, nos volontés, nos perceptions appartiennent en moi au même individu, dont elles sont différentes façons d'être, et qu'il n'est aucun mécanisme correspondant à nos sensations qui ne soit propre à un individu particulier, à un organe déterminé ; 5° qu'on cherche vainement dans l'organisme un centre unique auquel se puissent rapporter des phénomènes qui appartiennent incontestablement à un principe unique.

§ 2. La doctrine de l'abbé de Lignac, sur la perception, ne présente que deux points saillants : 1° une théorie de l'extériorité, où l'on trouve tout à-la-fois une explication de la perception et une tentative de démonstration de sa légitimité ; 2° une démonstration de la connaissance, soit immédiate, soit médiate de la substance :

1°. On admire que, si nous embrassons du regard une plaine immense, d'où s'échappent à-la-fois tant de rayons lumineux qui viennent couvrir notre prunelle et semblent devoir y jeter de la confusion, tout se débrouille par le moyen de la réfraction que la lumière souffre dans l'œil, de sorte que tout ce qui est compris sous l'angle de 90 degrés dans cette plaine, est peint exactement, dans la *plus belle miniature*, sur la rétine. Un phénomène non moins surprenant, c'est qu'à chacun des points colorés de la rétine correspondant aux points de l'objet d'où partent les faisceaux coniques de lumière, répond dans notre âme une sensation distincte qui renferme la vue de ce point. On ne prend pas garde à ce phénomène : un coup-d'œil ne paraît qu'une sensation ; mais l'observation constate le fait et ne permet pas de le mettre en doute. Le nombre des sensations, dans une seule perception, est incalculable ; à tout terme de la vue répond une sensation propre, laquelle nous représente un point qui n'a pour nous aucune dimension, qui est le point de vision distinct du point d'optique marqué sur la rétine, et du point physique dont la superficie des corps est composée. La sensation de couleur distingue les points de vision entre eux. Lorsque l'objet est d'une seule couleur, comme un taffetas vert, à chaque point de vision répond un point de vision vert, et nous

avons autant de sensations de vert que l'étoffe comprend de points, et les sensations sont aussi distinctes en nous que celle d'un point vert l'est d'un point rouge.

Ce sont les points de vision qui me rendent présents les points physiques de la surface des corps, leur continuité, leur combinaison d'où résulte la figure, le rapport de grandeur des corps, leurs positions relatives et leurs distances respectives de notre propre corps. Les sensations sont des modes de notre âme, mais elles nous annoncent des objets étendus hors de nous. On ne peut confondre l'objet de la perception, la prairie que l'on voit avec la manière dont on la voit : on ne peut pas dire que la prairie soit une de nos façons d'être. C'est donc un objet réel existant hors de nous ; l'existence actuelle de la prairie est comprise dans la perception.

Nous ne connaissons pas les objets de la vision par des images. Les points de vision forment-ils sur notre âme une image en petit, telle que celle qui se peint par la rétine ? Les points de vision sont-ils combinés dans notre âme comme les points physiques le sont sur la surface des corps ? S'il en était ainsi, l'objet serait notre modification, et son existence, notre propre existence modifiée. Comment saurions-nous, d'ailleurs, que c'est une image, c'est-à-dire que la réunion de nos points de vision représente quelque chose d'existant au dehors ? Pourriez-vous connaître une image sans connaître de modèle ?

Supposons que la réunion des points de vision forme une image, quand je vois un clocher, le point de vision qui correspond à la pointe du clocher et l'un de ceux qui correspondent au bas, étant séparés l'un de l'autre par tous les points de vision relatifs aux points d'optique qui, dans le clocher, séparent la pointe de la base, tous les points de vision sont placés dans l'image faite sur l'âme, dans l'image spirituelle, comme les points physiques le sont dans le clocher. Chacun d'eux aura donc un lieu fixe dans mon âme, et la partie de l'âme occupée par un de ces points sera numériquement distincte de celle d'un autre. Il y aura donc autant d'êtres voyants en moi qu'il y a de points physiques dans la face du clocher présente à mes yeux. Ce ne serait donc pas une seule personne qui verrait ce clocher, mais plusieurs, dont chacune n'apercevrait

qu'un seul point de l'étendue; ce qui est absurde et contraire à l'expérience. Il faut donc conclure que, dans la vision, l'ensemble de nos modalités n'est pas l'image des corps (1).

Si nous ne connaissons pas les corps en eux-mêmes par la vertu des sens extérieurs proprement dits, toujours est-il que nous connaissons leur existence réelle, et qu'ils ne sont pas nos modifications d'aucune espèce. Comme il résulte de l'expérience, la plus petite sensation de couleur renferme la présence d'un point existant hors de nous. Le point de vue qui porte cette couleur, qui y correspond dans l'âme, contient donc la révélation de l'existence d'un point physique hors de nous; en sorte que cette révélation et la sensation de la couleur sont indivisiblement la même chose en nous, et qu'il ne nous est pas possible de les analyser, de les séparer l'une de l'autre. Toute sensation de couleur est donc la manière dont l'existence d'un point réel hors de nous nous est révélé (2).

Le sens de la vue renferme encore une autre révélation, celle de l'ordre des points physiques et leur continuité; or, cet ordre ne peut pas être entre les points de vision, c'est-à-dire entre les perceptions de notre âme. Pour être perçu, il faut qu'il existe réellement sur la surface des corps. L'ordre de ces points physiques, duquel dépend la figure des corps, telle qu'elle est déterminée par les lois de l'optique, m'est donc encore rendu présent par cette révélation, et la surface des corps présentée comme existante.

On prouve de la même manière que c'est par une révélation pareille du sens de la vue que nous connaissons l'ordre qui existe entre les différents corps vus d'un même coup-d'œil, et les distances qui existent entre eux, et d'eux à notre corps (3).

Le sens nous fait connaître aussi la situation fixe des corps et leur mouvement relatif, et ces divers états des objets, nous n'avons garde de les attribuer à notre âme. Nous n'imaginons pas, en voyant un ciron marcher sur notre papier, que la percep-

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 290-297.

(2) *Ibidem*, p. 299-300.

(3) *Ibidem*, p. 300-301.

tion de cet insecte fasse route sur notre âme, ni qu'elle occupe successivement plusieurs lieux dans une substance qui n'en a pas.

La perception, celle par exemple de couleur, n'est pas une modification de l'âme, mais la connaissance d'un certain état des corps. Les points de vision étant des modifications de l'âme, sont incapables de se combiner, de faire un tout et de former une image. Mais la relation naturelle qui existe entre ces points de vision et les points d'optique, tels qu'ils sont peints, leur donne un certain ordre, une certaine combinaison; et cette relation étant nécessaire, et tellement nécessaire que les points de vision ne subsisteraient pas et ne pourraient subsister sans elle, l'idée de combinaison et les sensations corrélatives aux points d'optique combinés sont identifiés dans notre âme. « Nulle couleur où cette relation ne serait point, parce qu'il n'est aucun point de vision qui ne se rapporte à quelque objet révélé comme présent. C'est ainsi que les différents points de vision que nous avons tout à-la-fois, ne pouvant former une image par eux-mêmes ou par des combinaisons qui leur seraient propres, présentent réellement une image à l'âme par leur relation nécessaire aux points d'optique. » C'est donc à tort que les cartésiens font de la couleur une modification de notre âme : car la couleur n'est pas autre chose que cette modification nécessaire, qui est relative à la combinaison des points d'optique, à la révélation de l'existence et de la présence du corps représenté par ces points (1).

2° La portée des sens va au-delà de la connaissance de l'existence des corps et de leurs propriétés. Ils nous font connaître leur substance. Le sens de la coexistence du corps nous le rend toujours présent sous trois dimensions; il nous en fait donc connaître la substance. Dans les autres corps, les sens nous montrent également, dans les trois dimensions, un sujet qui ne peut être ni changé ni détruit sous toutes les variétés qui en déterminent les diverses espèces, qui font que telle matière est plutôt de l'or que du fer, et sous toutes celles dont tout corps est susceptible, comme la figure, le mouvement, le repos, etc. (2)

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 302-303.

(1) Ibidem, p. 313-315.

Cependant les sens ne font qu'ébaucher la connaissance des corps, c'est l'esprit qui l'achève et la complète. Excepté le sens de la coexistence qui nous donne immédiatement la notion de la substance de notre corps, sans en fixer encore l'individualité, les autres sens ne nous font connaître que des abstractions. L'être, la substance, leur échappe, il faut que l'esprit vienne s'ajouter aux données qu'ils fournissent pour déterminer leur individualité (A). « Je vois un dé à jouer, je lui reconnais la figure d'un cube. L'esprit voit bien que ce cube n'est qu'une portion de matière déterminée, une portion numérique de matière, et que la figure cubique n'est que cette même matière déterminée par six faces carrées égales ; mais la vue ne nous fait connaître que la figure et non la portion numérique de matière cubique qui y est comprise (1). Ce n'est donc qu'une figure cubique en général, un corps cubique en général que mes yeux me découvrent : ils ne me font pas connaître l'individu. De sorte que l'on est autorisé à dire que les sens ne nous représentent les objets que « comme étant d'une manière indéterminée, d'une manière dont il est impossible que quelque chose existe. » C'est l'esprit qui fait disparaître l'indétermination, qui dissipe les ténèbres que, par eux-mêmes, les sens laissent dans la connaissance, qui rectifie leur témoignage, et qui, par sa propre vertu et la puissance de l'attention, achève l'édifice de la connaissance, dont les sens ne fournissent que la matière (2).

La théorie de l'abbé de Lignac, sur la connaissance extérieure en général, peut donc se résumer ainsi :

1° L'âme connaît immédiatement et s'approprie le corps qui lui est uni, par un sens spécial, le sens de la coexistence, qui n'est

(A) Il y a ici contradiction entre les *Eléments de Métaphysique* et les *Lettres à un Américain*. Du reste, la notion de la substance de notre corps, et par conséquent des autres corps, ne pouvant être jamais que très-obscur, le sens de la coexistence lui-même ne nous donnant pas la grandeur absolue des corps, l'intervention de l'esprit, dans la pensée de l'abbé de Lignac, est toujours nécessaire pour l'éclairer et la compléter.

(1) *Lettres à un Américain*. 3^e vol., 8^e lettre, p. 46-47.

(2) *Ibidem*, 3^e vol., 8^e lettre., p. 46, 47.

que le principe pensant, percevant, à la suite de la sensation dont sont accompagnés certains phénomènes de la vie physiologique, l'étendue organique, et, se l'appropriant comme partie intégrante ou comme condition de son existence actuelle, de même qu'il perçoit à la suite de sa sensation, dont le point de départ est au dehors, l'existence des corps qui lui sont étrangers ;

2° Le sens de la coexistence embrasse, outre la connaissance de notre corps, celle de quelques-uns de ses états, de sa division en organes, etc. ; celle de l'influence réciproque du corps sur l'âme, dans certains actes de la vie intellectuelle et morale, et de l'âme sur le corps dans certains phénomènes de la vie organique ou physiologique ;

3° Dans ceux des phénomènes de la vie morale auxquels concourt l'organisme, la part qui appartient à l'âme est déterminée par elle-même dans la conscience qu'elle en a, et se distingue profondément de celle du corps, qui reste pour la conscience couverte d'un voile impénétrable ;

4° Les sens nous font connaître, par une révélation naturelle, dans un rapport nécessaire et fatal entre la sensation et l'objet, l'existence des corps, leur figure, l'ordre qui existe entre eux, leur distance, leur situation, leur mouvement, etc. ;

5° Nous connaissons la substance des corps par les sens, au moins celle de notre propre corps, par le sens de la coexistence, puisqu'il nous le fait connaître immédiatement sous les trois dimensions ; mais pour avoir une idée exacte et complète de celle des autres corps, il faut que l'esprit vienne ajouter son action à celle des sens, et achève ce qu'ils ont commencé.

CHAPITRE III.

De la connaissance de Dieu et de ses attributs.

Nous trouvons dans de Lignac deux preuves principales de l'existence de Dieu : la première, analogue à la grande preuve de Descartes, a pour principe la perception du rapport qui existe entre notre être et sa cause, rapport saisi immédiatement, dans une seule et unique aperception des deux termes qui le constituent, par une sorte de révélation spontanée; la seconde s'appuie sur le raisonnement, et a pour point de départ la doctrine des causes occasionnelles : elle conclut de l'existence des lois de la nature et des mouvements de notre corps à la volonté et à l'intelligence qui les a établies.

§ 1^{er}. Le sentiment de l'existence divine est contemporain de celle de notre propre existence. Dès son premier mouvement, l'âme subit comme une impression de la divinité. Elle sent tout d'abord que les modifications qu'elle éprouve lui viennent d'une cause étrangère, et comme elle sent qu'il lui est impossible de ne pas les éprouver, elle prend, avec la notion de nécessité, celle d'une volonté toute puissante sur elle (1). Tout lui révèle, dans les premières impressions de la conscience, cette puissance suprême et quelques-uns de ses attributs. Si elle se sent active elle-même dans la mémoire, elle sent en même temps que ce n'est pas elle qui s'est donné cette activité, et elle la rapporte à une volonté étrangère. Elle se reconnaît des facultés, mais comme ces facultés, ainsi que

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 29.

les impressions qu'elle subit, pourraient ne pas être, l'idée de leur contingence, lui fait conclure que le principe qui les produit est un principe libre. Ce principe, connaissant ma substance, puisqu'il la modifie, est nécessairement intelligent. Agissant sur moi avec une puissance à laquelle je ne puis me soustraire, me modifiant par sa volonté au moins comme je me modifie par la mienne, c'est-à-dire immédiatement et par sa propre force, il est nécessairement tout puissant. De plus, le sentiment que j'ai de la présence intime d'un œil qui voit tout au-delà de moi, et de la cause de toutes mes modifications, me donne une nouvelle notion de sa toute puissance (1).

Je ne puis exister que sous quelque façon d'être. Je puis bien, par ma liberté, me donner quelque manière d'être, mais cette liberté est contingente en moi : je ne me la donne pas moi-même, elle dépend de la cause qui me modifie : les modifications que je me donne dépendent donc jusqu'à un certain point de cette cause. Il faut donc qu'elle soit le principe du fond même de ma substance : cause unique, car, s'il y avait deux causes, l'une me donnant mes modifications, l'autre ma substance, « la première ne produirait qu'un être qui n'existerait d'aucune manière, qu'un être nul : donc, celui qui me donne mes modifications, qui décide de mon état de liberté ou de non liberté, est l'auteur de mon être, et cet être est un (2) ». Enfin, en rapportant mes modifications à leur cause, je me sens exister par l'opération d'une cause infiniment productrice : j'ai la notion d'un être infini, qui ne comprend en lui rien de négatif, qui, en un mot, a toute la plénitude de l'être.

Ainsi, tout d'abord, Dieu nous apparaît avec le cortège de ses principaux attributs : nous avons un Dieu vivant, intelligent et libre, un Dieu tout puissant. Mais, et c'est ici que de Lignac mérite une attention particulière, dans cet état en quelque sorte primitif, tout est confus et obscur. Il faut que la réflexion intervienne et nous fasse entrer profondément dans notre propre conscience,

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 31, 32, 33.

(2) *Ibidem*, p. 33.

pour rendre plus éclatante, sinon plus certaine, à nos yeux, la suprême existence.

Le sentiment de notre existence enveloppe celui de cause première, mais il ne le détermine pas. On ne peut pas dire que l'idée de Dieu soit innée ; l'être suprême nous est toujours intérieurement présent ; nous sentons son action dans le fond de l'être même et dans nos modifications. Lorsque je me sens exister, cette unique sensation enferme et mon être numérique, qui est un effet, et la cause qui me fait exister ; c'est comme une main étrangère qui saisit la mienne. Par l'impression que je reçois, je sens, en même temps et ma main pressée et celle qui la presse. Mais si l'impression est vive et sensible, la notion de la puissance qui agit sur moi, et de son existence, est obscure et imparfaite. Pour la dégager des ténèbres qui l'enveloppent encore et pour la contempler dans toute sa clarté, il faut l'intervention de l'attention. Dans le sens intime, la présence n'est que sentie : elle est pensée, *cogitata*, par le moyen de l'attention dans le rapport de la souveraine activité avec ma possibilité (1). Il n'y a que le sens intime de notre liberté qui nous permette de voir le rapport d'une cause libre à des effets contingents. Dans l'absence de notre liberté, nous sentons, mais nous ne faisons que sentir notre existence et sa cause, Dieu et nous, deux termes individuels dont le rapport reste indécis et obscur. Le terme nécessaire pour saisir la toute puissance, la cause productive, cette activité libre qui réalise ce qu'elle veut nous manque, c'est-à-dire le sens intime de notre propre activité (2).

Il faut remarquer que, dans ce travail de la réflexion, l'esprit a pour objets deux idées différentes, selon qu'il se tourne vers l'un ou l'autre des deux termes dont le rapport constitue l'idée. Si je me compare, moi sentant mon existence, sentant l'activité de ma volonté, à sa cause, j'ai l'idée de la possibilité d'intelligences à l'infini, et Dieu est alors entrevu dans le rapprochement des termes. Si, au contraire, mon attention se porte sur la cause su-

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 189-190.

(2) *Éléments de métaphysique*, p. 80-81.

prême en renversant ce même rapport, j'ai l'idée complète de cette cause ; mais, dans l'un comme dans l'autre cas, et de quelque manière que je dirige ma pensée, les deux idées ne sont possibles que par la vertu de l'attention. Or, l'usage de l'attention, c'est-à-dire de la liberté, n'étant pas inné, l'idée de Dieu, soit comme cause, soit comme type de perfection, n'est pas innée ; elle est le produit de notre activité libre.

Cependant il ne faudrait pas croire que l'idée de Dieu, que l'attention dégage et met en lumière, fût le résultat du raisonnement et comme une création de notre esprit par la liberté. « Dieu est vu, non tiré, par voie de conséquence. » La connaissance de Dieu précède tout raisonnement, comme tout acte d'attention et de liberté. « Si nos premiers soins, quand nous commençons à raisonner, avaient pour objet l'analyse de notre sens intime, deux vérités antérieures à tout raisonnement, indépendantes par conséquent de tout raisonnement, se présenteraient à nous : la réalité de notre existence et de notre cause (1). » Ainsi, nous connaissons Dieu, par le même moyen que nous nous connaissons nous-mêmes, par la voie de la perception, la seule manière de connaître immédiatement les choses. Le sens intime de notre existence comprend l'action sentie de la cause qui fait que nous sommes, et la perception de notre existence comme contingente, enveloppant le rapport à l'activité d'une volonté, qui a pu nous produire ou ne pas nous produire, et ce rapport ne pouvant être senti qu'autant que Dieu nous est aussi présent que notre être, la perception de Dieu ne peut être considérée comme le résultat d'un raisonnement, mais comme le fruit d'une perception immédiate. Quand l'attention s'y applique pour transformer la perception en idée, elle ne fait que réunir deux choses qui nous sont présentes dans toute perception (2). Elle ne change donc pas l'état des choses, elle ne fait qu'éclairer la réalité et dissiper les ténèbres qui couvraient le tableau primitif.

C'est parce que la démonstration de Descartes et celles d'autres

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 189-190.

(2) *Ibidem*, p. 44-45.

philosophes ont pour but et pour résultat d'appeler notre attention sur les deux termes du rapport dont l'intelligence met en lumière l'idée de Dieu, qu'elles ont une si grande valeur. « Leurs preuves, toutes belles qu'elles sont, ne sont que des moyens de nous rendre attentifs à la perception de l'existence divine, qu'on ne peut séparer du sens intime de notre existence (1). »

Ainsi, pour ne parler que de celle de Descartes, qui tire toute sa force de notre sens intime, le principe établi plus haut, à savoir que la perception du rapport de l'existence personnelle à sa cause, rapport saisi par l'attention, transforme en idée la révélation primitive, mais obscure de la conscience, ce principe, on peut l'affirmer, répand une lumière nouvelle sur la grande démonstration cartésienne, la rend moins abstraite, lui donne plus de force et d'étendue.

« Premier syllogisme. Je ne puis douter que tout ce que renferme la perception de mon existence ne soit réel.

» Mais dans cette perception est renfermée indivisiblement l'intelligence nécessaire, active et toute puissante à laquelle je dois l'être.

» Donc l'intelligence nécessaire, active et toute puissante existe réellement.

» Second syllogisme. Les deux termes dont le rapport forme essentiellement une idée universelle quelconque, sont réels comme cette idée même.

» Or, l'un de ces termes est l'être infini.

» Donc l'être infini est réel, comme toute idée vraiment universelle. De plus, il est impossible, à quiconque saisit une idée universelle, de douter de sa vérité : donc il est impossible que celui qui se connaît soi-même doute de l'existence de Dieu (2). »

Si, comme nous le croyons, on a le droit de conclure directement de l'universalité d'une idée quelconque, l'existence divine, à plus forte raison la concluera-t-on de l'idée de Dieu : en com-

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 93-96.

(2) *Ibidem*, p. 94-95.

parant cet agent, dont l'action détermine mon existence, à moi qu'il produit, je le sens infini bon gré malgré, et je le sens exister par cela même que je sens mon existence. Descartes a eu raison d'affirmer que l'existence est renfermée dans l'idée de Dieu ; mais l'affirmation acquiert un nouveau degré de légitimité en vertu des principes exprimés dans les syllogismes précédents (1).

§ 2. Le rapport de l'effet à la cause qui nous révèle Dieu au dedans de nous-mêmes, qui nous le montre si étroitement uni à notre existence, nous le montre également hors de nous dans tout le spectacle du monde. Dès que les phénomènes de la nature nous frappent et que la réflexion s'empare des impressions que nous avons reçues, nous sommes forcés de reconnaître que « ces phénomènes sont des effets immédiats de l'intelligence et de la volonté qui nous modifie, et dont nous sentons la présence dans nos modifications (2). »

La nature est un ensemble immense de mouvements divers dont le concours forme un tout harmonique, un vaste système où tout s'enchaîne et se produit sous l'empire de lois invariables, lois vives et universelles, contingentes et nécessaires à la fois. Or, ces lois sont les causes nécessitantes des phénomènes ; elles n'en sont point abstraites, car elles les déterminent tous en particulier : elles sont les volontés d'une intelligence présente à tout, puisqu'elles agissent partout, et qui seule, par conséquent, peut être la cause des mouvements, quels qu'ils puissent être, et de ceux qui se produisent dans notre propre corps, et de ceux qui ont pour théâtre l'univers (3).

Nous ne sommes pas la cause efficiente des mouvements qu'accomplissent nos membres. Qu'est-ce qu'une cause efficiente ? Nous avons une idée très-claire d'une telle cause, c'est-à-dire d'une volonté qui réalise ses termes, qui exécute immédiatement ; car nous trouvons le type d'une telle volonté en nous-mêmes. Dans l'effort volontaire, par exemple, nous nous reconnaissons comme cause

(1) *Éléments de métaphysique*, p. 94-95.

(2) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2. p. 118-119.

(3) *Ibidem*, p. 81, 82, 83, 84.

efficiente dans l'acte de notre volonté. Le vouloir ne relève que de nous et c'est là le terme que nous réalisons ; c'est par là que nous exécutons immédiatement. Mais le phénomène extérieur, le mouvement même de mon bras, dépend-il absolument de moi, comme mon vouloir ? Non, il y a un rapport de nécessité entre mon vouloir, ma volition actuelle et le mouvement du bras, et ce rapport ce n'est pas moi qui l'ai établi, ce n'est pas ma volonté qui l'a formé. S'il dépendait de moi, il en dépendrait toujours et ne serait jamais suspendu (1).

Evidemment le principe du mouvement que je produis dans mes membres, est le résultat de mon organisation et de ses lois. Evidemment aussi ce principe m'est profondément inconnu ; j'ignore les lois suivant lesquelles il se produit et les moyens de le produire ; c'est moi qui détermine par ma volonté la mise en jeu de ces moyens ; mais, ni je ne les connais, ni je ne les choisis. Or, comment en concevoir l'application et l'emploi, s'ils ne sont déterminés, connus et choisis ? Il faut donc une intelligence qui supplée ici à mon ignorance et à mon impuissance (2).

Nous sentons un rapport de nécessité entre la volonté et le mouvement actuellement produit. L'acte de notre volonté est contingent ; il a dépendu de nous de le faire ou de ne le pas faire. Mais le rapport entre la volonté et le mouvement, est-ce aussi la volonté qui le fonde ? Il n'y a donc pas similitude entre les deux actes ; si l'un dépend de moi, l'autre ne peut dépendre que de lois qui régissent l'union de l'âme et du corps, de l'intelligence qui a établi le rapport entre la volonté et le mouvement, c'est-à-dire d'une intelligence qui opère par le seul vouloir (3).

Sans doute, nous ne pouvons pas ne pas attribuer le mouvement libre que nous imprimons à un de nos membres, à notre volonté. Mais c'est une illusion grossière qui nous fait attribuer la souveraine puissance à cette volonté. Nous avons, il est vrai, la perception d'une force dont l'effet est irrésistible ; mais nous

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e v., p. 86-87.

(2) *Ibidem*, p. 90. — *Eléments de métaphysique*, 2^e v., p. 146-147.

(3) *Ibidem*, p. 91. — *Ibidem*, p. 146-147.

nous imaginons faussement que cette force nous appartient. L'acte de notre volonté n'est que l'occasion du mouvement produit, la vraie cause du mouvement est loin de nous, et la doctrine des causes occasionnelles de Malebranche est la vraie. Ce n'est pas un système c'est un fait établi par l'expérience (1).

L'intelligence qui a posé les lois de l'union de l'âme et du corps, lois vives et immédiatement opérantes, est la même qui a établi celles de la dynamique et de la mécanique, les lois qui régissent l'univers.

C'est un principe que la matière est par elle-même indifférente au mouvement et au repos. Elle ne peut non plus par elle-même ni se donner des modes, ni s'en dépouiller. Tous les modes sont donc des choses contingentes dans la matière, puisque la même masse individuelle subsiste, qu'elle soit déterminée à telle façon d'être ou à telle autre (2).

C'est encore un autre principe que la matière est absolument passive, son indifférence au mouvement ou au repos témoigne qu'elle est susceptible de l'une ou de l'autre de ces deux manières d'être, mais ne marque pas qu'elle puisse opter entr'elles. Les lois sous lesquelles les corps sont mis en mouvement ou fixés à quelque situation, leur imposent donc une nécessité absolue.

Ces lois, nécessaires dans leur action et dans les phénomènes qu'elles produisent, exception faite de ceux où la liberté humaine a quelque part, sont les effets d'une intelligence libre, et par conséquent contingentes. C'est à tort qu'on les place quelquefois au nombre des idées métaphysiques. Il est vrai, les lois du mouvement sont constantes et invariables : un corps mis en mouvement suit la ligne droite le plus possible, il persévère dans sa vitesse et dans sa direction, à moins d'intervention d'une cause étrangère. Mais il n'y a aucune cause métaphysique de ces lois, prise dans la nature même des corps ; la loi n'est pas nécessaire en elle-même, quoiqu'elle soit nécessairement exécutée (3).

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 93.

(2) *Ibidem*, 2^e v., p. 93-95.

(3) *Ibidem*, 2^e v., p. 97-105.

· Tout ce qui se passe dans le choc, dans le mouvement des corps, ressort du raisonnement; tout peut y être soumis au calcul : c'est donc une cause intelligente qui a posé les lois qui régissent la matière.

Ces lois sont-elles dans les corps ? Qui oserait le dire ? Sont-elles dans notre esprit ? Que pourraient-elles opérer ? Elles sont les idées d'une intelligence universelle; nécessaires ou plutôt nécessaires, elles appartiennent à une volonté qui effectue ses termes; destinées à produire des effets contingents, elles sont elles-mêmes contingentes en ce sens qu'elles auraient pu n'être pas réalisées; enfin, concourant à l'unité harmonique de l'univers, elles viennent de l'auteur du système du monde (1).

§ 3. L'existence de Dieu ainsi démontrée par celle de l'âme et par celle de l'univers, il s'agit de déterminer sa nature, ou du moins de nous donner une idée de ses attributs. Le Dieu qui agit incessamment sur l'âme, qui seul explique son existence, qui a posé les lois du monde, et agit sur lui par ces lois, est sans doute un Dieu créateur, une cause intelligente, toute puissante et libre. Mais comment est-il créateur ? et qu'est-ce que créer ? Pourquoi a-t-il créé ? S'il est intelligent et libre, son intelligence, ainsi que sa volonté, ressemble-t-elle à la nôtre ? Dieu, créateur, est-il en même temps Providence ? et s'il est Providence, comment peut-il agir par des volontés particulières sur le monde des corps et des esprits gouverné en vertu de ses propres décrets par des volontés générales ? Dieu est-il un être vivant et réel ? et finalement, comment peut-il se présenter à certains esprits comme une abstraction ? De Lignac pose et résout toutes ces questions, et couronne ainsi sa démonstration de l'existence de Dieu par une énumération presque complète de ses attributs.

Il y a des philosophes qui soutiennent que nous n'avons pas naturellement l'idée de la création, et que la foi seule nous éclaire sur ce point capital. C'est là une erreur qu'il importe de dissiper. Pour entendre l'idée de création, il faut écarter les expressions vulgaires, comme *tirer quelque chose du néant, faire de rien,*

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e v., p. 110.

qui portent en elles une idée toute contraire à ce que l'on veut dire, et laissent croire que le néant est un sujet que le créateur travaille, et auquel il donne une forme. Créer, c'est opérer par le vouloir. Le simple vouloir a toujours pour terme ce qui n'était pas : cela lui est essentiel. Je veux remuer mon bras : le terme de ma volonté est un mouvement qui n'était pas. Si dans le fait nous sentons l'existence d'une cause efficiente par le vouloir dans les lois de l'union de l'âme et du corps, et dans celles de la dynamique et de la mécanique, nous concevons dès lors que cette cause n'a besoin ni de moyens pour opérer, ni de sujet sur lequel elle opère. Sans doute nous ne le comprenons pas, nous ne pouvons que concevoir ; mais comprenons-nous mieux comment la même cause fait mouvoir les planètes par le seul vouloir (1) ?

On conçoit, dit-on, que Dieu peut modifier la matière par l'efficacité de son vouloir ; mais on ne conçoit pas qu'il puisse la créer, qu'il puisse donner le commencement de l'existence à une substance qui n'existait pas auparavant. Il est facile de démontrer au contraire qu'il est impossible qu'un être ait nécessairement l'existence et qu'il doive en même temps à une cause étrangère la manière dont il existe. La matière est indifférente au mouvement et au repos : mais elle ne peut exister que sous l'un de ces modes. Or, si son existence est nécessaire, et qu'il n'y ait point de manière d'être qui lui soit nécessaire, il est évident qu'elle existerait nécessairement, et sans manière d'être, ce qui implique contradiction. Ce raisonnement suffit pour démontrer la création dans le fait. Toutes les manières d'être sont indifférentes à la matière, et lui sont imprimées par une cause extérieure : or, il est impossible qu'une substance existe sans aucune manière d'être. Donc la matière n'existe que par le bon plaisir de la cause qui la modifie, puisque, sans l'influence de cette cause, la matière existerait sans manière d'être, c'est-à-dire n'existerait pas (2).

Si Dieu n'est pas créateur, il n'y a pas de Dieu. « Concevrait-on bien qu'un être indépendant de Dieu, quant au fond de l'exis-

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e v., 238-239.

(2) *Ibidem*, p. 240-241.

tence, en dépendit néanmoins dans les manières d'être ? Je soutiens que cela est non seulement incompréhensible, mais n'a aucun sens. Car l'existence de cet être borné et prétendu nécessaire, serait en même temps dépendante et indépendante de la cause souveraine ; indépendante par la supposition ; dépendante, puisqu'elle cesserait d'exister dès que la souveraine intelligence cesserait de la modifier ; et que d'ailleurs elle n'eût jamais existé, si la souveraine intelligence eût refusé de lui donner aucune façon d'être. Il ne reste plus qu'une ressource à ceux qui s'obstineraient à donner l'existence nécessaire à la matière, ou à tout autre être limité ; ce serait de dire que le créateur serait assujéti à donner quelque mode à cet être prétendu nécessaire. Mais alors la souveraine intelligence cesserait d'être indépendante d'une nature qui lui serait extérieure, sa volonté n'opérerait plus par le vouloir, et ce serait anéantir Dieu même (1). »

Enfin, il suffit de méditer profondément sur la propriété d'opérer par le vouloir pour reconnaître que, soit qu'elle décide de l'existence d'un être, soit qu'elle décide de ses modes, son énergie n'en reçoit ni augmentation ni diminution. « Que l'on exprime ainsi la cause du mouvement de la terre : Dieu dit que la terre ait tel degré de vitesse, et qu'elle parcoure tel orbite sous telle loi, et la terre marche par l'efficace de ce vouloir ; ou bien qu'on exprime la même vérité de cette autre manière : Dieu veut que la terre existe en changeant continuellement de situation, selon telle loi, avec telle vitesse, à l'égard du soleil et des autres planètes ; on s'exprime différemment, mais on dit la même chose. L'idée de la création n'est-elle pas comprise dans la seconde expression ? L'idée de la création est donc clairement contenue dans celle de la cause qui opère par le vouloir. Or, l'existence de cette cause est prouvée dans le fait ; donc la création l'est aussi, par les seules ressources de la raison humaine (2).

Si la considération de notre vouloir et des actes qu'il produit, a pu contribuer à nous donner l'idée du principe de la création, il

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e v., p. 243-244.

(2) *Ibidem*, 2^e v., p. 245.

y a cependant entre les deux volontés, la volonté divine et la volonté humaine, de profondes différences. Nous n'agissons que sous l'influence de motifs ; nous avons besoin de raisons pour nous décider. Comme notre volonté n'est que notre inclination vers le bien-être ou notre aversion pour ce qui nous est contraire, elle est toujours déterminée par l'un de nos amours, ou par notre sensualité, ou par notre goût pour la perfection ou par l'amour de la vérité, ou quelquefois par la pure nécessité d'opter, dans le cas où les deux objets entre lesquels nous avons à faire un choix sont également propres aux usages que nous en voulons tirer. Dans ce dernier état, qui est l'état d'indifférence, notre volonté se trouve avoir quelque ressemblance avec celle du Créateur. Mais elle en diffère essentiellement dans son fond même : car elle a pour terme un bien étranger et accidentel à sa nature, qui consiste dans l'amour de ce qui peut nous rendre heureux, perfectionner ou notre volonté ou notre intelligence. Dieu, au contraire, à proprement parler, n'a point de motifs d'agir ; la félicité et le goût de son existence sont aussi nécessaires en lui que son existence même, et comme il a la plénitude de l'être, que rien hors de lui ne peut le modifier, ni accroître, ni entretenir son bonheur, rien ne peut le solliciter à agir, et sa volonté est indépendante et absolue. S'il a été déterminé à créer, ce n'est pas par la sollicitation d'aucun motif intéressé, mais par la nécessité d'opter entre créer ou ne pas créer, en vertu de cet état d'indifférence dans lequel nous nous trouvons quelquefois nous-mêmes. Que l'on appelle, si l'on veut, cette nécessité d'opter un motif ; peu importe : elle lui a fait faire un choix entre l'action et la non-action, et de toute éternité il lui a plu de créer (1).

Dieu a créé en vue d'une fin ; mais cette fin n'a pas le caractère d'un motif, et n'est pas contradictoire avec la pureté absolue de la liberté divine.

Tout, dans le monde de la matière et de l'esprit, porte le caractère d'une entière dépendance à l'égard du créateur, comme de son indépendance à leur égard. La matière, insensible à l'existence, est incapable de rendre aucun hommage à Dieu, et en cela

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol. p. 219-220.

tence, en dépendit néanmoins dans l'un ou l'autre sens. Car l'existence de cet être, serait en même temps d'une cause souveraine ; indépendante, puisqu'elle cesserait d'exister si la souveraine intelligente cessait de la modifier ; si la souveraine intelligente n'était. Il ne reste plus qu'à donner l'existence à cette limite ; ce serait quelque mode de la souveraine intelligente ; lui serait donné et ce serait tout.

Enfin, Dieu, par une suite nécessaire à sa sensibilité, père de tout, modifie agréablement ou qui la perfectionne : l'œuvre essentielle par son auteur, il est capable d'admirer les œuvres de la sagesse divine et d'aimer cette sagesse, il sent qu'il y est obligé, par l'amour même qu'il a pour la félicité et pour la perfection ; mais libre de se soumettre ou de se soustraire à cette obligation, il n'est pas assujéti à des lois fatales comme la matière. Les lois morales ne sont que proposées à son activité, et il peut vouloir ou ne pas vouloir les remplir. L'ordre moral, voilà, il est vrai, la grande fin que Dieu s'est proposée. Mais cette fin n'a pas un caractère intéressé, elle ne touche en rien à la puissance ou à la félicité divine : elle est hors de Dieu et par conséquent n'est pas Dieu ; il n'y a pour lui ni bien réel, ni bien apparent. En créant, il n'a donc obéi qu'à lui-même et a agi en pleine et absolue liberté (1).

La création, qui est un acte libre, est un acte unique. Dieu, par un unique vouloir, a créé toutes les choses qui ont été, qui sont et qui seront. Le même acte renferme toutes les lois de la nature et leurs effets particuliers dans la distribution la plus exacte (2).

(1) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 264.

(2) *Ibidem*, 2^e vol., p. 131-132.

L'univers est comme
donne l'être et les r
sans moyens et par
giner une horlo
guille marque l
rement et éter
olonté, non
ints, mai
ue la
e s
que qui pa
pour chaque phén.

Les lois, qui sont l'exp.
il a été dit, l'expression d'une
vine ne peut se comparer à la nôtre
toute passive : la vérité nous vient du de
tivement et immédiatement par lui-même. Il
nous, autant de perceptions que de choses connues.
gence ; il ne voit pas par suite d'impressions venues du
Rien ne peut agir sur sa substance. Nous avons des connaiss.
universelles, mais plus nous embrassons d'objets sous les vues gé-
nérales, moins nous en voyons distinctement : le nombre nuit à
la clarté. Chez Dieu les vues universelles renferment la connais-
sance exacte des objets particuliers de toutes les volontés particu-
lières et de leurs rapports. Nous ne voyons les choses possibles que
dans le rapport avec la cause infinie. Dieu les voit par le sentiment
de sa toute-puissance et, au degré où elles peuvent participer de
l'être et de la puissance (2).

Par cela même que l'intelligence de Dieu n'a aucune analogie
avec la nôtre, le mot prescience ne peut pas s'appliquer à lui,
comme il pourrait s'entendre de nous. Quand il s'agit de Dieu,
il faut ôter à ce terme de prescience ce qu'il présente de relatif

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 134, 137.

(2) *Ibidem*, p. 226.

à un temps successif. Dieu ne dure pas (1) ; il n'y a pour lui ni passé, ni futur, il n'y a que le présent ; et l'on devra entendre par la prescience que Dieu voit l'avenir comme nous voyons le présent. Comment Dieu voit-il les choses ? Ne les voit-il que dans sa volonté créatrice ? Ne voit-il pas en elles-mêmes les choses qu'il crée et dans le temps où elles commencent d'exister ? Est-ce en contemplant son existence nécessaire qu'il voit l'écoulement et le commencement du temps ? Comment l'être qui existe sans succession et sans variation voit-il la succession et la variation dans les choses ? Grandes questions qui demeureront éternellement insolubles, et qu'il suffit de poser pour marquer le profond abîme qui existe entre l'intelligence divine et la nôtre.

Quoi qu'il en soit de la manière dont procède l'intelligence divine, il est évident qu'étant à elle-même sa lumière (2), elle est parfaite et qu'ayant eu une fin dans la création des êtres, Dieu a institué tous les moyens nécessaires pour l'accomplissement de cette fin. Le monde n'est pas infiniment parfait, autrement il serait l'être parfait lui-même ; mais il est l'œuvre d'une intelligence parfaite, et tout y contribue à la fin que cette intelligence s'est proposée, c'est-à-dire à l'ordre moral. Il est évident que dans le monde physique, dans le rapport qu'il soutient avec le monde moral, tout s'adapte à cette fin et y concourt, puisque tous les mouvements dépendent de l'action immédiate de la volonté divine. Il ne peut en être ainsi absolument dans le monde moral, où l'observation des lois est laissée à la liberté de l'homme. Ici le mal est possible, puisque l'homme est libre, puisqu'il peut choisir entre les divers biens qui lui sont proposés, et que dans sa faiblesse, je ne dis pas son impuissance, il est exposé à mal choisir. Mais si le mal est possible, s'il existe, il rencontre des limites qu'il ne peut franchir (3). Dieu ne le permet que relativement à ses projets : à proprement parler, il n'est pas le mal, puisqu'il est la condition du

(1) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 228-229.

(2) *Ibidem*, 2^e vol., p. 436, 459.

(3) *Ibidem*, vol. 3. p. 49, 56-57-58.

bien, et que sans lui la réalisation de l'ordre, tel que Dieu l'a voulu, ne serait pas possible. Il ne serait un mal réel que si la liberté elle-même était un mal plutôt qu'un bien : mais la liberté est un don généreux qui marque la bonté dans l'auteur de notre être. Dès que Dieu se faisait créateur, il ne pouvait créer l'homme que libre ou esclave, comme la matière ; ou le laisser dans l'état d'inertie sentie et dans la spontanéité ; or la liberté, avec la perspective du bonheur, ne vaut-elle pas mieux que tout le reste ? Par la liberté, l'homme est le prêtre de la nature ; il peut se perfectionner, devenir meilleur par l'acquisition de la beauté morale ; il peut obtenir un bien qui n'est pas dans la nature, qui ne peut être qu'une grâce, à quelque titre de mérite qu'on l'obtienne, c'est-à-dire la stabilité inaltérable dans la justice et dans le bien-être (1).

Mais si l'homme est libre et peut, par l'emploi de sa liberté, produire le mal moral dans le monde, tel usage qu'il fasse de cette liberté, il n'aura jamais pour résultat de troubler l'ordre de l'univers et le grand dessein que Dieu s'est proposé. Si les hommes ont, par la liberté, le droit de faire ce qu'ils veulent, Dieu n'a pas perdu pour cela le droit de faire d'eux ce qu'il veut ; notre liberté ayant le double caractère d'annoncer notre entière dépendance et l'indépendance absolue du Créateur, n'est point un titre qui puisse nous soustraire à ses vues (2). D'abord, les lois de l'union de l'âme et du corps sont entre les mains de Dieu, et non seulement il dispose absolument de ces lois, qui sont subordonnées au plan qu'il s'est proposé dans la formation du monde, et qui font partie du système général des esprits ; il peut encore agir indirectement sur notre âme, lui présenter de nouvelles pensées, évoquer des souvenirs, exciter certaines affections ; et comme il peut agir immédiatement sur l'âme, il peut, en conséquence de l'action qu'il y exercerait, opérer sur le cerveau des mouvements qu'exige la correspondance des deux substances. Il résulte de là que, dans les mouvements de nos membres, qui dans le fait, dans les moyens d'exécution, ne dépendent pas de nous,

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3, p. 83-84.

(2) *Ibidem*, p. 105.

deux conditions sont requises pour l'exécution de notre volonté : d'abord, que ce que nous exigeons de nos membres ne soit pas au-delà du ton de notre organisation, ensuite que le mouvement ne soit point opposé au plan du monde spirituel. Rien n'est plus délicat que la manière dont Dieu intervient dans l'économie du monde des âmes. Dans le gouvernement du monde des corps, il agit sans moyens : il veut et il est obéi ; celui des intelligences libres demande le concours actuel de la toute-puissance et de la sagesse infinie : de la toute-puissance, dans l'application des lois générales de l'union de l'âme et du corps, et dans l'action qu'il exerce sur l'âme et le corps en dehors de ces lois générales ; de la sagesse infinie dans les moyens dont il se sert pour disposer souverainement des effets de la volonté bonne ou mauvaise des créatures. C'est dans l'usage de cette souveraineté exercée sur les volontés humaines en vue du gouvernement des âmes, que consiste la Providence (1).

On dit que la cause universelle ne peut agir par des volontés particulières ; mais qu'entend-on par volontés particulières ? Est-ce à dire que Dieu ne veut aucun effet particulier ? « Il n'y aurait donc point d'individus particuliers, point d'événements déterminés. Les lois de la nature sont générales. Je le veux ; mais leur application est particulière dans chaque cas ; et cette application est l'effet de l'efficacité de ces mêmes lois. En nous les vues et les volontés générales excluent les détails ; elles tiennent toujours à l'indétermination. Mais les lois du Créateur ne sont point universelles dans le genre de l'indétermination. En les posant, le tout-puissant embrasse, dans le même vouloir, tous les résultats particuliers de ces lois. L'usage que je fais actuellement de la lumière était distinctement compris dans cette parole toute-puissante : *Que la lumière se fasse*. Nous exprimons les lois de l'union de l'âme et du corps, en disant que Dieu veut généralement que nos membres obéissent à nos volontés, quand nos nerfs sont montés au ton convenable au service que nous désirons. A quoi doit-on rapporter l'exécution de cette loi, dans chaque cas particulier, si ce n'est à la force de la loi même ? En établissant cette loi, Dieu voyait que je

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3 p. 105, 107, 112.

devais me déterminer aujourd'hui à écrire ; et ce que ma main fait actuellement est un effet particulier de cette même loi, et y était distinctement compris. Ainsi, à l'égard de chaque cas particulier, la loi universelle est une volonté particulière du Créateur. Cet axiôme, que la cause universelle ne peut agir par des volontés particulières, est donc certainement faux, puisqu'au contraire la volonté générale du Créateur renferme tous les effets particuliers qui en résultent (1).

Le monde, expression de la puissance et de la volonté d'un être parfait, a toute la perfection qu'il peut avoir, mais il n'a pas la perfection absolue. Dieu seul est parfait par son essence, il est le type même de la perfection. Pour le concevoir à ce point de vue, nous le comparons à ce que nous louons et estimons en nous, et de cette comparaison de l'Être Suprême avec les diverses perfections que nous nous trouvons, ou dont nous nous sentons susceptibles, naissent aussitôt un grand nombre d'idées diverses, dont l'ensemble constitue pour nous l'idéal même de la perfection. Que je considère en moi, par exemple, cette propriété d'être susceptible de connaissances à l'infini, j'en rapproche l'idée de Dieu, et il m'apparaît comme le modèle infini de l'intelligence. Que je le compare à mon bonheur, comme à un bienfait que je tiens de lui, il devient le modèle de la bienfaisance (2).

L'idée de Dieu ne peut être une abstraction : elle ne peut pas convenir à un être abstrait : d'abord elle ne peut convenir à plusieurs substances individuelles ni dans l'ordre des êtres qui existent, ni dans l'ordre des êtres possibles ; ensuite elle est enveloppée dans le sens intime d'où la réflexion le dégage, non comme l'expression d'un être abstrait, d'un être possible, mais d'un être présent et vivant ; car nous nous sentons un effet, et dans le fond et dans les manières de notre être ; et comment se sentir un effet sans sentir qu'on dépend d'une cause première ? Comment poser la réalité de l'un sans poser en même temps la réalité de l'autre ? L'idée de Dieu peut se transformer en abstraction, par la facilité

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3, p. 108-109-110.

(2) *Ibidem*, 2^e vol., p. 44. — *Éléments de métaphysique*, p. 71-72.

que nous avons de considérer une manière d'être indépendamment du sujet dont elle détermine l'existence. L'homme sait qu'il est, et, considérant l'être par une vue générale, il comprend sous cette vue tout ce qui existe et l'être des êtres même; il sait qu'il est intelligent, il généralise cette propriété, et il y met la divinité; il connaît qu'il a une volonté, il universalise encore cette faculté, et il renferme Dieu dans cette universalité. Alors l'idée abstraite de l'être est un sujet imaginaire, auquel toutes les propriétés sont accidentelles, à l'égard duquel elles sont toutes possibles, pour lequel aucun n'est nécessaire. Cette gradation de la marche de notre esprit est visible, par exemple, dans les catégories d'Aristote et même dans celles que les Cartésiens ont imaginées, bien qu'avec l'intention de tirer Dieu de l'ordre de filiation de leurs idées : « L'être, disent-ils, peut avoir des dimensions ou n'en avoir point : s'il a des dimensions, c'est la matière qui a des modes particuliers; s'il n'en a point, c'est un esprit auquel la sensibilité, l'intelligence et la volonté peuvent convenir. » Ils ne remarquent pas qu'ils partent d'une supposition logique fondée sur l'universalité de la signification du mot être, et sur l'existence abstraite de toute substance et de tout mode; que le sujet commun de ces attributs opposés n'est pas réel, l'esprit et la matière n'ayant rien de commun dans leur existence. Or, comment d'une supposition logique pourrait-on jamais faire sortir un être réel? L'idée de Dieu formée ainsi n'est qu'une idée factice et ne peut pas être autre chose (1).

Le rôle que l'idée de Dieu remplit dans la formation de nos idées peut contribuer aussi à nous jeter dans la voie des abstractions. Nos notions universelles de perfection ne sont que les rapports inverses des attributs divins : l'idée de sagesse est le rapport des vues humaines de l'ordre avec l'intelligence infinie; l'idée de puissance est le rapport de notre activité avec celle de Dieu; or, dans l'universalité de ces idées nous sentons notre susceptibilité de sagesse ou d'activité à l'infini, et pour exprimer l'étendue de cette susceptibilité, nous faisons comme les géomètres quand ils veulent soumettre à une formule algébrique les éléments d'une courbe, c'est-à-dire que, de la collection de tous les degrés de sagesse

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol 2, p. 194-195.

et de puissance possibles en nous à l'infini, nous formons une idée complète de notre susceptibilité de perfection, et nous croyons qu'elle devient alors l'expression nette de la divinité, et qu'elle rend parfaitement l'inconnu immense dont nous sentons continuellement la présence, surtout lorsque nous avons accumulé perfections abstraites sur perfections abstraites. Mais cette manière de procéder est pleine de périls ; nous formons l'idée de Dieu de degrés de possibilités ; nous le concevons dans la progression des degrés de notre susceptibilité de perfection à l'infini, comme le terme extrême le plus élevé et qui renferme les autres, comme si tous les degrés de possibilité pouvaient former un être actuel fini ou infini ! Comme si Dieu pouvait être formé de possibilités ! Il est la cause, et non une cause ; il ne peut être un effet, et il serait un effet s'il pouvait être conçu dans l'ordre des possibles (1).

Du reste, à la bien considérer, l'idée abstraite de Dieu en suppose l'idée numérique. Notre susceptibilité de perfection n'est qu'une vue de possibilités, et dans la possibilité la cause produisante est toujours sentie sourdement comme la cause qui peut remplir notre capacité de perfection (2). Il en est de même dans la conception de Dieu fondée sur l'idée abstraite de l'être. Si l'on ne connaissait pas d'ailleurs de dimensions, on n'en revêtirait pas ce fantôme d'être pris universellement ; de même, si l'on n'avait aucune idée de nécessité, d'éternité, de toute-puissance, on n'accorderait pas ces grandes prérogatives à ce même fantôme ; or, c'est dans le sens intime de la présence de l'être universel que nous les voyons. C'est ce qu'a bien vu Descartes. Il n'a pas prétendu réaliser un fantôme métaphysique, comme on le lui a reproché ; pour lui, l'idée de Dieu était une perception de l'existence du Souverain Être. Il sentait qu'à la différence de tout ce qui existe, Dieu ne pouvait être connu ni comme possible ni comme impossible, et que le milieu entre ces deux extrêmes était l'existence nécessaire (3).

Ainsi, pour nous résumer, un Dieu parfait, présent partout,

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3, p. 176-177.

(2) *Ibidem*, p. 178.

(3) *Ibidem*, 2^e vol. p. 195-196.

dans la conscience humaine où il se mêle au sentiment même de notre existence, dans l'univers qu'il gouverne par des lois, expression éternelle et actuelle de sa volonté, un Dieu créateur qui, par un acte unique et essentiellement libre, a produit le monde et le régit par le même acte qui l'a produit ; qui se suffit à lui-même et qui, par conséquent, a créé sans motif déterminant, uniquement en vue d'une fin qui ne pouvait être que parfaite, ayant été conçue par l'être parfait ; qui concourt à cette fin par une action continue sur le monde matériel, et par une intervention accidentelle dans celui des esprits ; un Dieu vivant, dont la puissance éclate toujours et partout, tel est le Dieu de l'abbé de Lignac. Cette théodicée, sans doute, n'est pas irréprochable dans toutes ses parties ; mais, inspirée par Descartes, elle a la grandeur de celle du maître, et elle en a aussi, dans ses bases essentielles, la solidité.

CHAPITRE IV.

Théorie des Idées.

« Toutes nos perceptions sont singulières et individuelles, mais la toute-puissance m'est toujours présente, et j'en ressens incessamment l'action, je puis rapporter mes modifications à leur cause, c'est la manière dont je généralise toutes les notions singulières que j'ai découvertes dans ces phénomènes. Je me sens exister par l'opération d'une cause toute puissante, dont la volonté m'est connue comme infiniment productrice : cette seule observation suffit pour me faire reconnaître qu'une infinité d'êtres semblables à moi sont possibles ; ma substance propre devient sous un coup-d'œil un type, un modèle conformément auquel je ne puis douter que le Tout-Puissant n'ait pu produire une infinité d'êtres semblables à moi, soit après moi, soit avant moi, soit en même temps que moi. Cette considération rend universelle la notion que j'ai de moi-même, elle devient idée et comprend toutes les âmes possibles (1). »

Toute la théorie des idées de l'abbé de Lignac est dans ces lignes ; mais il importe, pour en avoir une connaissance complète, de l'embrasser dans son ensemble, de distinguer les éléments qui la composent, de marquer les divers points de vue qu'elle présente, et de montrer comment elle prétend rendre compte de toutes nos idées générales et universelles.

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 34-35.

§ 1. L'idée, avec ses caractères de nécessité et d'universalité, ne peut venir de la sensation, qui n'est que la modification actuelle d'un être qui se sent contingent et non nécessaire, singulier, non universel, borné, non immense. Ces grands caractères ne peuvent lui venir que si nos perceptions sont saisies dans leur rapport avec un terme où ils existent et soient sentis, c'est-à-dire en Dieu. L'idée comprend donc deux éléments, la perception particulière et le rapport de cette perception avec l'être infini, avec la toute-puissance à laquelle toute perception particulière est due : elle n'est pas une perception, mais le rapport d'une perception à un pouvoir, le rapport du fini ou de l'infini à un terme infini. Quand le géomètre forme l'idée de cercle, il voit que les bornes peuvent en être reculées à l'infini ; mais ce n'est pas dans les bornes mêmes qu'il le voit (ce serait le voir dans un effet qui n'est pas), mais dans une cause infinie, qui peut porter ces limites où il veut (1).

On convient que nos idées sont les types ou les images des choses ; mais on est divisé, surtout sur leur caractère d'universalité. Rien pourtant de plus certain que ce caractère. J'ai l'idée générale du cercle : cette idée ne représente aucun cercle déterminé ; mais ne représente-t-elle pas tous les cercles, les actuels et les possibles ? Si elle ne renferme aucune des différences qui distinguent les cercles existants, n'est-elle pas l'image de tous les cercles, par cela qu'elle énonce l'égalité de distance du centre à tous les points de la circonférence ? Elle ne peut représenter aucun cercle particulier, puisqu'aucun cercle réel ne peut exister que son rayon ne soit déterminé, et que l'idée ne détermine aucun rayon ; elle n'est point une image dans le genre d'un portrait qui ne me représente qu'un objet particulier, qui n'exprime qu'une figure déterminée ; elle embrasse l'infini des possibles, ou l'infini de Dieu même (2).

Si les idées sont des types, tout type étant relatif à un terme de comparaison, aussi bien que toute image, tout ce qui est représenté,

(1) *Témoignage du Sens intime*. 2^e vol. p. 21-25.

(2) *Eléments de métaphysique*, p. 56-57.

l'étant relativement à quelque chose de distingué de lui, à quoi sont relatifs ces types, qui sont nos idées, si ce n'est à toutes les choses possibles de la même espèce ? Ce rapport de conformité se trouve entre tous les objets de nos perceptions, et toutes les choses possibles qui peuvent les imiter. Un cercle particulier représente une infinité de figures circulaires, et si je le compare à l'immensité des possibles, j'ai l'idée de cercle, je contemple une idée universelle. L'idée sera donc le type particulier que je considère comme infiniment imitable, comme infiniment possible, comme un modèle universel. On donnerait une définition claire des idées en disant que *ce sont les objets de nos perceptions considérées par l'âme* comme des modèles imitables à l'infini ou à l'indéfini (1).

Pour ne laisser aucun nuage sur la question, il faut se demander ce que c'est que la possibilité. Ce n'est pas assurément un être existant actuellement, ce n'est pas l'objet individuel de notre perception comme le cercle particulier sur lequel médite un géomètre, ni un modèle placé hors de Dieu, comme le veulent certains scolastiques. L'être possible n'est rien, comme l'être actuel n'est que ce qu'il est : et par conséquent ce n'est pas à lui, non plus qu'à l'être actuel, qu'appartient l'universalité. Mais le pouvoir de produire n'est-il rien ? Le rapport de l'effet à la cause n'est-il rien ? C'est la considération de ce rapport qui change le possible en réel et lui donne l'existence. La possibilité d'une horloge est relative à la science d'un horloger. L'objet réel de la possibilité d'un être ou d'un mode est dans l'activité qui peut produire l'être ou le mode. Quand on définit dans les écoles les choses possibles, celles qui ne répugnent pas à l'existence ou dont l'idée n'implique point, et ne suppose point qu'un attribut dans un sujet soit incompatible avec un autre attribut dans le même sujet, c'est dire, en termes mystérieux, que les possibles sont les choses qui peuvent exister, ce qui n'est pas douteux. La question sérieuse est de savoir comment ils passent à l'existence ; or, comment le pourraient-ils si ce n'est par le pouvoir d'une activité qui réalise tout ce qu'elle veut ? « Si j'ignorais, ou même si je doutais qu'une telle activité, qu'une

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 356.

telle cause existe, je douterais fort que rien de ce qui n'est pas, fût possible, comme je douterais que je pusse faire construire un télescope dans une ville où je ne saurais pas s'il est quelqu'un qui ait l'art d'en faire ». C'est donc bien la comparaison du fini à l'infini, considéré comme cause, qui est la condition du passage du possible au réel, et c'est bien à ce point de vue qu'il faut se placer pour comprendre la raison de l'universalité de nos idées (1).

§ 2. Les idées ne sont pas innées. L'âme ne débute pas par les idées universelles ; pour se produire, elles ont besoin de l'action d'une faculté spéciale, qui rapproche les deux termes de la comparaison. Cette faculté, c'est l'attention : la présence de la cause toute puissante étant sentie par mon âme, c'est un terme que je puis toujours comparer à mes sensations, comme la cause à l'effet ; mais si je suis incapable d'attention, je le suis de saisir aucun rapport. Réduit au pur sentiment, je ne sens que mon individualité, et je n'ai point d'idées universelles. Suis-je devenu capable de réflexion, mon attention n'est plus fixée au numérique de mon existence, mais au rapport qu'elle a avec sa cause souveraine, et concevant aussitôt une infinité d'autres êtres semblables à moi, j'ai de mon âme une idée universelle (2). L'esprit n'est pas sa lumière à lui-même ; mais c'est lui qui dispose des rayons de la lumière, qui les divise pour voir différentes choses, à l'aide de la lumière divine, où rien n'est divisé ni divisible. Il est donc le créateur de ses idées (3).

§ 3. Toutes nos idées s'expliquent de la même manière, celles de corps, de mouvement, de substance, de temps et d'espace :

1° Nous connaissons directement et immédiatement notre propre corps ; par le sentiment de la coexistence du corps, nous en avons une idée complète et exacte, nous le connaissons sous les trois dimensions : nous savons qu'il est divisible et divisé ; nous savons qu'il reçoit des accroissements successifs. En considérant notre

(1) *Eléments de métaphysique*

(2) Ibidem. 1^{er} vol., p. 67-68.

(3) Ibidem, p. 187.

corps sous ces trois points de vue et en le rapprochant de la cause première, nous voyons la possibilité d'une infinité d'êtres semblables qui ont aussi les trois dimensions; nous regardons la matière comme simple à l'infini et susceptible d'augmentation à l'infini (1).

2° Les mouvements que nous imprimons à notre corps, pour faire agir un de nos membres ou le corps entier, sont encore de nouveaux types qui, comparés à la toute-puissance, nous donnent l'idée de la mobilité des corps et d'une infinité de degrés de vitesse et de variétés de direction (2).

3° L'idée d'espace a son principe dans nos sens. Les sens nous sont donnés pour connaître les corps et leurs mouvements. Je vois sortir un homme de mon cabinet : la place qu'il occupait reste et l'homme s'en va. On fait écouler le vin contenu dans un tonneau : le vin emporte-t-il avec lui son vaisseau ? Mon cabinet, le tonneau sont des êtres, mais l'espace laissé vide est-il quelque chose de réel ? Nos sens répondent affirmativement ; mais est-ce une substance vide ? Ici nos sens ne donnent aucune réponse. Ils nous montrent dans le tonneau vide une capacité, une puissance de contenir telle quantité déterminée de matière. Qu'on suppose un tonneau vide de forme cylindrique posé sur un de ses fonds et ouvert par le bout supérieur ; dans l'intérieur de ce vase, si l'on excepte la surface de chaque douve en dedans et celle du fond, nos sens ne voient absolument rien, puisque l'air qui s'y trouve n'est point vu par l'œil ; ils ne saisissent que la capacité du tonneau, rien de plus. Or, l'idée de capacité exclut le plein, puisqu'elle énonce, non ce qui est contenu, mais ce qui peut l'être entre les limites internes du vase ; or, l'idée d'espace n'est rien de plus que la possibilité de la quantité des corps, de quelque nature qu'ils soient, qui peut en remplir la capacité. Elle renferme toujours l'idée de dimensions, mais non pas de dimensions actuelles (3). L'espace, en lui-même, n'est pas autre chose qu'une capacité vide ;

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 101, 102. 130.

(2) *Ibidem*, p. 137-139.

(3) *Ibidem*, p. 350-351-352.

c'est la matière, en s'y produisant ou en s'y mouvant, qui en fait une réalité. Ainsi, il n'est pas une substance, comme le veut Gravesende, ni quelque chose de plein, comme le dit Descartes; il est l'étendue vide qui peut être remplie. Mais comment la notion de la capacité vide de l'étendue actuelle peut-elle se transformer en idée? par la comparaison que nous en faisons avec la toute-puissance divine, qui peut multiplier les corps à l'infini (1)?

3° L'idée de temps a son origine dans la conscience aidée de la mémoire. Le temps est pour chacun de nous sa durée parfaitement continue et identique, comparée aux changements successifs de nos diverses manières d'être ou de celles des êtres dont nous sommes environnés(2); mais l'idée de temps ainsi conçue n'est que l'idée de succession; elle ne devient une idée universelle que par le rapport d'une succession à un être senti infini sans succession. Le temps ne subsiste pas actuellement hors de nous, il n'est que dans notre esprit. Ce n'est pas toutefois une idée négative. Le terme par lequel nous exprimons l'immutabilité de la durée n'est négatif que grammaticalement; l'idée qu'il réveille est positive, elle n'a rien de négatif dans son objet. L'idée de l'infini dans la durée n'est ni une substance ni une façon d'être; cet infini est réel toutefois: il est un rapport et un rapport dont un terme est senti infini (3).

4° L'idée de substance ne vient pas des sens extérieurs; elle a son origine dans le sens intime: la conscience de mes perceptions passagères me montrant le fond de mon être, invariablement le même sous toutes mes affections accidentelles, me permet de saisir la distinction des notions de substance et de mode. Or, ce fond d'être fixe que je sens en moi le même individu sous tant de modifications, étant rapporté à la cause suprême, devient le type de toutes les substances.

5° Toutes nos idées universelles ont le même principe; mais il en est qui ont un mode particulier de formation: ce sont les idées

(1) *Éléments de métaphysique*, p. 320, 344-345, 372.

(2) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 208.

(3) *Ibidem*, 3^e vol., p. 311-312.

de perfection. Ces idées sont certainement en nous. Nous estimons d'autant plus les êtres qu'ils s'élèvent en sensibilité, en intelligence, en liberté ; nous établissons des différences entre l'amour et l'estime ; nous aimons ce qui contribue à notre bien ; notre amour est fondé sur le rapport d'un objet à notre félicité ; nous estimons les choses par ce qu'elles sont en elles-mêmes ou par leur degré de perfection, soit essentielle, soit accidentelle (1). Tout amour a pour objet le bien ; mais le bien ne consiste pas uniquement dans les plaisirs des sens. Il consiste aussi dans la perfection. Je me sens un attrait pour les plaisirs, mais j'en sens un autre pour la perfection. J'aime à mériter mon estime et celle des autres hommes (2). Tous ces sentiments, toutes ces manières d'être sont relatives, mais elles peuvent changer de caractère lorsque nous les rapprochons de l'idée de Dieu, qui, se présentant alors à nous sous un point de vue nouveau comme modèle de la perfection, les marque aussitôt d'un caractère de nécessité et d'universalité.

L'esprit suit, dans la formation de ces idées, une marche analogue à celle qui se remarque dans la formation des autres idées nécessaires et universelles. En me sentant heureux, je sens mon auteur bienfaisant, je sens qu'il me communique le bien-être ; et de cette sorte, en lui rapportant mon bonheur, en le considérant comme un bienfait que je tiens de lui, je vois le modèle de la bienfaisance ; je sens que je ne suis pas ce que je dois être, que je manque à ma nature, si je ne me conforme pas à ce modèle.

Je me trouve des besoins, et je sais que le monde est préparé pour y subvenir. Je connais des êtres semblables à moi : ils ont les mêmes besoins, les mêmes droits sur les mêmes ressources. Je me sens porté naturellement à m'unir à eux, je me sens né pour la société. Je hais tout ce qui me blesse, les hommes haïssent aussi tout ce qui leur nuit. Je désire que la société tourne à mon avantage, que les hommes non seulement ne me nuisent pas, mais encore m'aident de leurs bons offices. Je sais que les dispositions qui sont en moi se rencontrent aussi chez les autres hommes, parce

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 38-39. — 1^{er} vol., p. 422.

(2) *Examen sérieux et comique*, vol. 2, p. 121.

que je deviens leur type, en me comparant à la cause suprême qui peut multiplier à l'infini des êtres semblables à moi, et, par une conséquence naturelle, qu'ils dépendent comme moi de cette cause suprême. En me plaçant à ce point de vue, je connais cet ordre immuable, cette loi suprême des esprits : que je ne dois pas faire aux autres ce que je ne voudrais pas qu'ils me fissent (1), qu'ils ont le droit d'attendre de moi ce que j'exige d'eux ; que, s'il s'élève en moi des désirs qui contredisent la loi, c'est un désordre, c'est un abus de l'être qui mérite d'être puni. Je sais enfin que l'accomplissement de la loi doit être animé par un esprit de soumission sans réserve à la cause souveraine, lequel forme la partie essentielle de l'adoration « et peut seul donner un prix à mes actions » ; car la perfection n'est pas une beauté absolue de mon âme, elle n'est réelle que quand on la rapporte au Créateur (2). Telle est la source des idées que l'homme se fait des vertus sociales, du droit et du devoir, de la justice souveraine.

Telle est la théorie des idées de l'abbé de Lignac : 1° l'idée de Dieu considéré comme cause, se présentant à nous à l'occasion des notions particulières et leur communiquant le caractère de l'infini ; 2° la même idée de Dieu, considéré comme être parfait, donnant aux notions morales leur caractère absolu, voilà en résumé ce qu'elle nous présente. Nous aurons, plus tard, à en apprécier la valeur ; mais nous devons, dès à présent, montrer comment l'auteur essaie de la confirmer par la réfutation de la théorie d'un des disciples de Malebranche, le P. Roche, et de la doctrine toute contraire de Locke.

Avant de montrer de Lignac aux prises avec le P. Roche, résumons dans un petit nombre de propositions le système qu'il va combattre :

1° L'âme étant essentiellement spirituelle, ayant été créée pensante, a nécessairement, dès ce premier instant, quelque objet réel auquel elle pense. Cet objet de la pensée de l'âme est l'idée. L'âme, créée pour servir Dieu, doit avoir immédiatement quelque

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 72-73.

(2) *Examen sérieux et comique*, vol. 2, p. 124.

notion du bien suprême et de ce qu'elle doit faire pour atteindre à sa fin ; or, le bien suprême n'est autre chose que l'infini ; donc, l'idée de l'infini est innée.

2° Il est impossible de connaître le fini sans avoir l'idée de l'infini : le fini n'est tel que par la négation de l'être qui lui manque pour atteindre à l'infini ; mais cette négation n'est pas quelque chose de positif, c'est un pur néant. Et comme le néant n'est pas intelligible par lui-même, il s'ensuit que cette négation d'être qui manque au fini ne saurait être aperçue que dans l'objet qui contient tout être, c'est-à-dire en Dieu.

3° L'idée de l'infini porte deux caractères principaux : 1° elle est l'être de Dieu, sa substance ; 2° elle nous le montre comme un bien infiniment parfait. Mais la perception de l'Être suprême, quoique permanente, n'a pourtant dans l'enfance rien que de confus.

4° C'est dans l'essence de la divinité que l'esprit voit les archétypes de toute chose. Il ne voit dans la perception des choses que les archétypes ; enfin, c'est voir quelque chose en Dieu que de voir ce qui en constitue l'essence.

5° Quoique l'essence divine soit infiniment simple, on peut la considérer sous deux rapports, ou dans son être absolu, ou dans son être relatif : 1° dans son être absolu, quand on réfléchit sur les attributs de Dieu et qu'on les contemple comme étant dans ce divin être ; 2° dans son être relatif, quand on voit un objet physique, un arbrisseau, par exemple ; car, quoique l'idée en soit aperçue en Dieu, ce n'est pourtant pas l'être absolu de la substance divine qui se voit : je n'y aperçois que ce qui a rapport à un être physique qui est formellement hors de Dieu (1).

De Lignac s'attache à ces diverses propositions et s'efforce de les renverser.

§ 1^{er}. L'âme a-t-elle été créée pensante ? L'idée de l'infini est-elle innée ? Il est essentiel à notre substance de sentir son existence individuelle : elle a la perception de la cause qui lui imprime l'être, et étant unie par cette cause à une masse corporelle,

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1 vol., p. 357-384.

elle a de plus le sens de la coexistence de son corps : voilà trois objets toujours présents à l'âme. Si le Père Roche appelle pensée la perception de ces trois objets, il n'y a point de dispute entre nous. Je conviens que l'âme pense toujours ; mais je nie que ces trois objets soient trois idées, par cette raison qu'aucune de ces perceptions n'a nulle universalité. Lorsque j'étais dans le sein de ma mère, je n'avais pas la notion universelle de la nature humaine ; je sentais l'existence de ma cause sans discerner si elle était finie ou infinie.

C'est une singulière idée que d'attribuer à l'âme, dès le moment de sa conception, la connaissance de ses devoirs ! De quoi cette connaissance lui servirait-elle alors ? où puiserait-elle l'idée du souverain bien qui lui sert de base ? L'amour inné est celui de notre bien individuel. Cet amour est prêt à se déclarer pour toute modalité qui nous rendra heureux, dès qu'elle se présentera ; mais avant que d'avoir été bien ou mal affectée, l'âme n'a d'idée ni générale, ni particulière du bien-être : elle ne peut donc avoir, par l'idée du souverain bien, celle de l'infini (1).

§ 2. Est-il donc vrai que le fini ne puisse être connu sans le secours de l'infini ? En vérité, ce ne sont là que de savants badinages que tous les raisonnements qu'on donne pour le démontrer. Tout être fini est fini, parce qu'il est en lui-même ; la superficie du corps donne leur limitation ; l'enfant sent son existence individuelle, sent tout ce qu'il est et ne se compare à rien d'étranger à lui. Le fini peut donc être connu sans l'infini.

§ 3. Le Père Roche réduit l'idée innée de l'infini à une pure contradiction. Il nous dit que les enfants voient réellement Dieu, mais qu'ils ne le voient que dans un lointain immense ; que sa pure spiritualité, sa toute-puissance, son assésité, etc., ne se montrent point dans la perception qu'ils ont de Dieu ; qu'ils ne voient que l'infini, et encore d'une manière vague. C'est donc l'infini détaché de la substance divine, de l'esprit infini que les enfants voient, selon le P. Roche ; ils ne voient pas l'essence de la substance divine. Comment donc alors voient-ils le souverain bien, comme il

(1) *Témoignage du Sens intime*, p. 385.

l'a prétendu ? L'infini détaché de la réalité sans bornes ne peut être le souverain bien ; c'est l'infini vide, lequel n'étant aimable, ni peu, ni beaucoup, ne saurait être le souverain bien. La contradiction est palpable, et la révélation d'un tel infini eût été fort inutile à l'enfant pour lui donner la connaissance de Dieu, de sa fin et de ses devoirs (1).

§ 4. Le Père Roche dit que nous voyons dans l'essence divine l'archétype des choses, qu'à la vue d'une figure géométrique tracée sur le papier, par exemple, un quadrilatère, nous en affirmons l'essence d'une manière constante, imperturbable, et que les idées sur lesquelles nous formons ce jugement étant toujours présentées comme éternelles et immuables, nous ne saurions les voir que dans le seul milieu où elles sont, à savoir, l'essence divine : que c'est donc l'archétype du quadrilatère sensible que nous découvrons ; or, cela est absolument contraire à l'expérience. Je découvre le quadrilatère sensible comme une figure numérique sur le papier où il est tracé, et je ne vois pas d'archétype auquel je puisse le comparer. Et de quoi me servirait de comparer ce quadrilatère à son archétype prétendu ? Je vois qu'il a quatre côtés et que toute figure qui en aura plus ou moins, ne lui ressemblera point. Je me sens le pouvoir de faire une figure semblable sur tel côté qu'il me plaira. La comparaison du pouvoir que je me sens avec la figure que j'ai sous les yeux suffit pour que le quadrilatère devienne un modèle indéfini de toute figure comprise sous quatre côtés ; et si, m'élevant au-dessus de mon propre pouvoir, je compare ce quadrilatère numérique à l'activité infinie, de modèle indéfini il devient infini. Il y a plus : quand on accorderait au Père Roche qu'un Lapon et un géomètre voient en Dieu l'archétype du quadrilatère, il faudrait encore comparer l'archétype à la toute-puissance, pour penser qu'il est imitable à l'infini, sous quelque côté donné que ce puisse être.

Ce qu'il y a de plus singulier, c'est qu'on soutient, non pas seulement que nous voyons les archétypes, mais que nous ne voyons que les archétypes. Quand j'aperçois en même temps un arbre et

(1) *Témoignage du Sens intime*, p. 365-366.

une montagne, et que j'affirme que ces objets sont différents l'un de l'autre, c'est, selon le Père Roche, par cette raison que j'aperçois, non les archétypes particuliers des deux corps individuels que j'ai sous les yeux, mais les archétypes qui représentent un arbre et une montagne en général, lesquels, manifestement, sont incompatibles.

Il est difficile d'accumuler dans un texte plus restreint plus de méprises : 1° On suppose en Dieu un archétype pour chaque espèce de choses, et autant d'archétypes qu'il peut y avoir d'individus de chaque espèce : comme si un seul ne pouvait pas suffire ! 2° Pourquoi Dieu nous montrerait-il les archétypes incompatibles de la montagne et de l'arbre, au lieu de nous présenter les archétypes de telle montagne et de tel arbre ? 3° L'auteur veut que nous jugions qu'un marronnier et le mont Péra sont différents, parce que les deux types abstraits et universels d'une montagne et d'un arbre ne peuvent être la même chose. C'est donc en Dieu qu'il voit deux objets incompatibles ? 4° Dans le fait, quel est l'homme qui connaît l'archétype d'un marronnier et celui d'un cerisier ? Si les archétypes des plantes étaient connus, les botanistes seraient bien à leur aise.

Le grand principe de la théorie, c'est que c'est voir une chose en Dieu que de voir ce qui en constitue l'essence. Lorsqu'un philosophe, nous dit-on, en pensant à un éléphant, conçoit cet être physique sans aucune image matérielle, il en a l'idée et par conséquent il en aperçoit l'essence. Si après « avoir conçu le corps de cet animal d'une manière intellectuelle, il voit sensiblement quelque éléphant en particulier, l'idée du corps qui sera alors présente à son esprit n'est pas changée, dans le fond c'est la même que ce philosophe concevait d'abord par pur entendement. Or, une idée qui porte ce caractère ne saurait se voir autre part qu'en Dieu (1). » Mais comment, pourrait-on répondre, se former l'idée d'un éléphant sans en avoir l'image ? Tous les animaux, tous les végétaux, tous les minéraux sont, pour le plus grand philosophe, ce que fut une montre pour le premier Indien

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 376-377.

à qui l'on présenta une de ces ingénieuses machines. L'Indien voyait la montre, mais il n'en voyait pas les principes constitutifs. Nous ne voyons l'essence d'aucun animal, d'aucun minéral, d'aucun végétal. Nous voyons, dans tout cela, l'essence de la matière ou les trois dimensions, mais c'est tout. La vue même des signes géométriques n'embrasse pas leur essence. Pascal n'aurait jamais posé son problème, s'il n'avait jamais vu d'ellipse. Il connaissait telle ou telle ellipse particulière, avant de reconnaître l'essence de la courbe qu'il a trouvée, et après l'avoir trouvée il pouvait voir une ellipse sans songer à son essence (1).

5° Une conséquence du système du Père Roche, c'est que si l'âme voit les corps en Dieu, c'est Dieu et non les corps qu'elle aperçoit continuellement. Il a beau distinguer dans Dieu l'être absolu et l'être relatif, il ne peut parvenir à écarter cette conséquence : car il convient que lorsque un objet particulier, par exemple un arbrisseau se présente à mes yeux, je vois la substance divine en tant que représentative de la nature de l'arbrisseau, c'est-à-dire que je compare l'essence divine comme représentant un arbrisseau avec l'arbrisseau que j'ai sous les yeux. Or, pour cela, il faut que je voie et l'essence divine et ce qui est modelé sur elle. Un peintre ne peut comparer son tableau à la personne qu'il a voulu représenter, à moins qu'il ne voie et son tableau et son modèle (2). L'auteur ne lève pas la difficulté quand il nous dit que « l'idée d'une chose particulière, en tant qu'elle est en Dieu, est inséparablement jointe aux autres idées que son essence renferme, mais que l'homme, dans cette vie, ne voit point cette idée particulière comme liée avec toutes les autres; qu'il ne voit que quelques portions de l'essence divine aperçues encore isolément les unes des autres. Quoi ! nos idées sont pour ainsi dire les découpures de la divinité ! Voilà la Divinité coupée en autant de pièces qu'il y a d'essences de choses ! Conçoit-on que l'être infiniment simple montre tantôt une chose de lui-même et tantôt une autre ? Que l'essence de l'homme étant vue en Dieu nécessairement autre que

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 378-379.

(2) *Ibidem*, 2^e vol., p. 386.

l'essence du chêne ou celle d'une ellipse, dans l'hypothèse de Malebranche, soit néanmoins identique en Dieu avec ces deux autres espèces disparates ?

La doctrine de la vision en Dieu donne lieu à bien d'autres observations. On est frappé surtout, et c'est ce seul point qu'il importe encore de relever, de cet inconvénient, « qu'il favorise on ne peut pas plus le spinosisme moderne. » J'imagine entendre un des partisans de cette impiété s'autoriser des principes du P. Malebranche, contre l'intention certainement de ce philosophe sublime : « Nous ne voyons rien que Dieu, dirait-il. Les corps sont les pensées éternelles de la divinité que nous apercevons à travers la sensation de couleur. Il n'est ni ne peut être démontré qu'il y ait hors de Dieu rien de semblable à ces pensées ; mais dans le fait nous ne pouvons douter que nous ne voyons les essences des corps. » Il pourrait ajouter encore : « De votre aveu, le type individuel de mon âme est nécessaire et éternel en Dieu. Est-ce à un tableau mort de moi-même ? Non, vous ne le direz pas ; mon type individuel se sent exister en Dieu. Que Dieu l'unisse au type numérique d'un corps, voilà un homme fait sans aucun frais. Il est bien certain, selon vous, que le double type existe uni en Dieu dans l'idée de l'homme. Pourquoi aurait-il créé en dehors de lui un homme tout semblable, lequel ne fera, ne dira, ne pensera rien, que ce que Dieu voit éternellement dans son type. » Je ne vois d'autre réponse à ce raisonnement que d'abandonner la prétention du P. Malebranche, comme diamétralement opposée à l'expérience (1).

§ 2. De la théorie de la vision en Dieu, qui selon lui attribue une valeur excessive à l'idée de l'infini, de Lignac passe à la doctrine de Locke, qui la met en péril ; puis il s'efforce d'établir cette grande idée sur une base solide, en montrant comment elle se forme et comment elle se distingue des notions qui l'avoisinent. Voici la démonstration ingénieuse dont il s'est servi pour prouver à Locke qu'il s'est fait une fausse idée de l'infini et l'a confondu avec l'indéfini :

Un Hottentot trouve un compas, et par hasard trace un cercle

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 294.

sur la terre. La vue de cette figure n'est pour lui que la perception d'un objet individuel, d'un objet unique ; ce n'est pas encore une idée. Supposons qu'ensuite il fasse attention qu'en répétant le même procédé sur une autre partie du terrain, il aura décrit une figure toute semblable et toute égale du même intervalle de compas, mais sans savoir encore que l'instrument qu'il a trouvé ouvert peut l'être plus ou moins ; son premier cercle devient alors pour lui un modèle sur lequel il sent qu'il en peut décrire un très-grand nombre sur tout le terrain qu'il a parcouru depuis qu'il existe, et dont il a une image dans sa mémoire. Dès lors il cesse de faire attention à ce qu'il y a d'individuel dans son cercle, et il le considère sous quelque généralité (1).

Mais cette vue, bien que ce ne soit plus le cercle individuel que l'on considère, n'est encore qu'une idée ébauchée, où nous trouvons trois choses qui ont des rapports réciproques, la figure, le terrain, le pouvoir de répéter le même procédé, c'est-à-dire trois perceptions. Ce n'est qu'un premier degré de généralité, et pourtant nous pouvons déjà observer, sur cette première ébauche de l'idée, qu'aucune perception particulière d'un objet ne peut prendre le moindre degré de généralité, si ce n'est par un rapport de comparaison. Le cercle tracé par le Hottentot devient un modèle, l'image des cercles possibles du même rayon, mais il ne le devient qu'à cause de son rapport avec les deux autres perceptions, le terrain et le pouvoir de le tracer. Ce qu'il faut remarquer aussi, c'est ce qui donne à cette première ébauche de l'idée son caractère d'indéfini ; ce n'est pas dans la perception du cercle qu'est l'indéfini : le cercle est déterminé par l'ouverture du compas à laquelle le Hottentot s'arrête ; mais les limites de l'espace auquel il compare son cercle ne le sont pas, non plus que celles du pouvoir d'agir qu'il sent en lui-même. Il sait bien que le terrain qu'il connaît a des bornes et que son pouvoir d'agir en a aussi : seulement il en ignore le combien ; c'est donc l'indétermination de ces deux termes qui rend indéfinie l'idée.

L'idée bornée au caractère de l'indéfini est, comme on voit, un

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 7-8-9.

mélange de ténèbres et de lumières, et ce mélange persiste, quels que soient les degrés de la généralisation. Que le Hottentot vienne à découvrir que son compas peut être plus ou moins ouvert, il pensera qu'en éloignant davantage les branches de son instrument, il pourra tracer un plus grand cercle. Quel changement cette perception nouvelle fait-elle dans sa première idée ? L'un des trois termes qui en formait le rapport était fixé, la longueur du rayon était déterminée par l'ouverture du compas ; elle cesse de l'être, parce qu'il compare ce rayon déterminé au pouvoir qu'il a d'éloigner ou de rapprocher les jambes de son instrument. Les trois termes deviennent donc indéterminés. Il connaîtra les bornes entre lesquelles sont compris les différents usages du compas, en l'ouvrant tellement que les deux branches soient sur une même ligne droite, ou en les rapprochant de façon que les deux pointes deviennent contigües. Mais il sentira combien est grande l'indétermination de toutes les ouvertures qu'il peut donner à l'instrument, et cette indétermination étend beaucoup sa première idée, en la rendant plus indéfinie. Elle sera bien autrement grande, s'il vient à penser que son compas pourrait avoir des branches du double, du triple, du décuple plus longues ; s'il compare le pouvoir de remuer son compas avec celui des autres hommes ; s'il imagine un compas si long qu'il faudrait que plusieurs hommes réunissent leurs efforts pour mouvoir la branche destinée à tracer le cercle ; si, au lieu d'un compas, il imagine de fixer une corde par une de ses extrémités à un point, de la tendre et de d'écrire une circonférence avec un piquet attaché à l'autre bout de la corde. Enfin, s'il tourne son compas en l'air ou en fixe la pointe sur des plans inclinés, il reconnaîtra qu'il peut tracer des cercles non seulement sur le terrain horizontal, mais sur tous les plans imaginaires, et cette considération rendra encore son idée plus indéterminée, et agrandira le cercle de l'indéfini.

Il peut faire plus : jusqu'ici sa force ou celle des autres hommes était un des termes du rapport qui formait en lui l'idée indéfinie du cercle ; mais il peut substituer à cette force une force étrangère. Il peut voir des circonférences qu'il ne peut supposer avoir été tracées par des hommes, comme le cercle que le faucon trace dans les airs, l'arc-en-ciel, les mouvements des astres. Supposons qu'en

réfléchissant il pense que les astres peuvent aussi bien être mis en mouvement par une force étrangère que par une force qui leur soit propre : s'il hésite sur ce point, son ignorance, à cet égard, porte jusqu'au plus haut degré de l'indéfini l'idée qu'il s'est faite du cercle. Car dans le nouveau rapport sous lequel l'idée se montre à lui, entre encore le pouvoir que les hommes ont de se remuer ou de mouvoir les autres corps. Mais ce pouvoir, étant appliqué aux astres mêmes, ou à une cause inconnue, lui semble surpasser de beaucoup la force qu'il sent en lui, et même les forces réunies des autres hommes : l'idée est alors indéfinie entre des bornes, dont l'une est un point presque imperceptible qui lui paraît rond, l'autre est la révolution des étoiles autour de la terre, révolution dont il ne peut apprécier la juste étendue.

Notre Hottentot doit être fort indécis sur la cause qu'il imagine de la révolution apparente des étoiles. Rapporte-t-il le mouvement aux astres mêmes ? il pourra juger indéfiniment du degré de la force qui les fait mouvoir, par leur mouvement même. Mais leur constance dans leur révolution pourra lui faire soupçonner que le mouvement qu'ils se donnent, et qu'il ne peut estimer, marque les limites de leur pouvoir. Le rapporte-t-il à une cause étrangère ? non seulement il ne pourra pas fixer les limites du pouvoir de cette cause, mais il n'osera même affirmer qu'elle en ait, et il sentira alors quelque chose qui avoisine bien l'infini. Qu'on lui demande si l'on pourrait assigner un rayon de cercle tel que les forces des hommes et les moyens dont ils disposent seraient insuffisants pour leur faire tracer une circonférence sur ce rayon, il répondra affirmativement qu'un tel rayon est assignable. Qu'on continue de lui demander s'il peut déterminer un rayon, une autre distance des étoiles au-delà de la terre, plus grande que celle où elles sont présentement, et telle que la puissance qui les fait tourner ne pût leur faire décrire une circonférence autour de ce globe : il pourra tout au plus répondre qu'il n'en sait rien, s'il s'obstine à demeurer dans les bornes de l'indéfini où il a été jusqu'ici. Quel progrès son esprit n'a-t-il pas fait dans la carrière de l'indéfini ! Quand il supposait que les étoiles étaient mues par une force qui leur était inhérente, il leur croyait des forces limitées dont il ignorait les bornes ; à présent, il ne sait pas même si la force étrangère qui

emporte les étoiles peut en avoir ; c'est le plus haut terme où la méthode de l'indéfini puisse le faire arriver. Mais sur quoi hésiterait-il encore ? Il ne s'agit que d'attribuer à un objet qu'il ne connaît pas, une propriété qu'il connaît, je veux dire l'illimitation, l'infini (1).

La notion que le sauvage s'est faite du cercle est-elle la même que celle que le géomètre a de cette figure ? Le géomètre hésiterait-il comme le Hottentot, lorsqu'on lui demandera s'il est ou s'il pourrait même y avoir un cercle tel qu'il ne fût pas possible d'en former un autre sur un plus grand rayon ? Non. Il répondra avec fermeté qu'il voit clairement que quelque long qu'on suppose un rayon, on peut en concevoir un plus grand, et qu'ainsi il ne peut y avoir de cercle, quelque immense qu'on le suppose, qui ne puisse être augmenté dans tout son périmètre. C'est parce que le géomètre connaît le cercle qu'il répond ainsi. Il y voit clairement deux choses, l'une qu'il ne peut exister de cercle que sur un rayon limité, l'autre que cette limitation peut varier, non jusqu'à un point déterminé qu'il ignore, mais à l'infini, c'est-à-dire que l'idée de la possibilité du cercle exclut toute limite, et que l'existence d'un cercle suppose nécessairement qu'il est déterminé. Le monde a-t-il autant d'étendue, au-delà des étoiles fixes, qu'il en a du centre de la terre jusqu'à la plus haute des étoiles ? Je ne sais pas. Voilà une réponse indéfinie, fondée sur ce que je sais d'une part que l'univers a des bornes déterminées, et que de l'autre j'ignore quelles elles sont. Or, ce genre d'indéfini tient à l'ignorance du fait : ce n'est donc point une idée, puisque l'idée est toujours claire. Mais appliquons la question à la possibilité : ma réponse ne sera plus l'aveu de mon ignorance ; elle suppose la perception d'un rapport infini, car je décide que le monde pourrait avoir mille millions de fois plus de diamètre qu'il n'en a actuellement, et qu'il n'est aucun terme fixe au-delà duquel ce diamètre n'eût pu être étendu. Comme on voit, c'est bien à tort que les disciples de Locke appellent négative l'idée de l'infini. Le négatif n'est que dans le fini, il est tout ce qui n'est point : telles sont ses limites. Dans l'infini, rien n'est négatif, parce qu'il n'y a point de limites.

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 14-15-16-17.

Nous venons de voir comment le sauvage parvient à l'indéfini, et le géomètre à l'infini. Le Hottentot n'a pas arrêté son attention à l'individualité du cercle qu'il a tracé ; il en a fait un modèle de tout cercle en le comparant au pouvoir qu'il se sent d'en tracer de semblables, ou de différents rayons, ensuite à celui de tous les autres hommes et au pouvoir qui dirige les astres dans leur course ; et de tous ces rapports est formée l'idée d'indéfini, parce que n'établissant pas de différence entre la force qu'il se sent de tracer une circonférence et celle qui opère la révolution apparente des étoiles, si ce n'est par les degrés de l'une et de l'autre, très-petits en l'une, très-grands dans l'autre, il ne perd jamais de vue la limitation. « A quelque degré qu'il monte, il ne fait que porter toujours plus loin les bornes de la force qu'il sent en lui-même. Le Lockiste veut nous concentrer dans la manière de procéder du Hottentot ; il prétend que nous nous arrêtons où il s'arrête ; et, pour dernier terme de toutes limites, il nous donne la Majesté divine. En quoi il contredit évidemment l'expérience du géomètre. Celui-ci franchit d'abord tous les degrés de limitation, il n'en éloigne pas les bornes, il vole au-delà ; ce n'est pas qu'il détruise l'idée indéfinie du Sauvage, il la retient, mais c'est pour lui un terme qu'il compare à un pouvoir infini. Il sait que tout cercle qu'on supposera exister aura nécessairement des bornes, quelque longueur que l'on donne au rayon, mais il sait de plus que la possibilité de l'extension du rayon n'a point de bornes, et voilà l'infini.

« L'idée de possibilité est toujours le rapport d'un effet à sa cause. Tout effet possible porte l'idée de bornes. L'indéfini sera donc toujours vu dans la possibilité du cercle sur toutes sortes de rayons. Mais le terme, la cause à laquelle le géomètre rapporte cet effet possible et indéfini est toujours entrevue dans la possibilité, et est entrevue infinie. Le rapport de la possibilité est donc celui de l'indéfini à l'infini, il est donc infini (1). » L'indéfini et l'infini ne peuvent donc pas se confondre, et l'infini existe.

« Les Lockistes répondront peut-être que cette idée est une pure fiction des géomètres, telle que celle des points infiniment petits,

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 20-21.

une pure abstraction, puisqu'on ne fait qu'écarter du cercle qu'on a sous les yeux et l'individualité et la limitation de rayon pour prendre leur essor vers l'infini, qui n'est alors qu'un objet négatif». Mais on peut faire observer que, «ici, à mesure qu'on éloigne les bornes de l'espace, à mesure on l'agrandit; or, il implique également qu'à force d'augmenter un être on l'annule, on le rend négatif, et qu'à force de reculer des limites, on les anéantit. Si le géomètre procédait par degrés, il ne parviendrait donc jamais à l'infini négatif, ni à l'infini positif. Il n'ôte point toute limitation au rayon pour former l'idée du cercle : il le suppose limité indéfiniment, au contraire; il voit clairement que, quelque grandeur qu'on puisse lui donner, il pourrait être prolongé; il reconnaît des bornes et voit qu'elles pourraient être reculées à l'infini; il le voit, non dans les bornes mêmes, non dans un effet qui n'est pas, mais dans une cause infinie qui peut porter ces limites où elle veut : donc, il n'étend pas à l'infini son idée du cercle, en écartant de son esprit tout soupçon de bornes, puisqu'il ne les perd pas de vue», et qu'il ne pourrait le faire sans arriver au pur néant, à l'anéantissement de tout objet dans son esprit.

Si l'on passe aux disciples de Locke leur prétention, qu'arrive-t-il? Ils sont «obligés de tenir pour indubitable cette proposition révoltante : il peut y avoir un rayon d'une certaine grandeur déterminée et que nous ignorons, au-delà de laquelle on ne peut concevoir qu'une circonférence sur un plus grand rayon soit possible.» Or, ils ne peuvent pas juger cette proposition admissible, ils sont donc obligés de convenir qu'ils comparent, comme le géomètre, le cercle à une puissance infinie; il ne leur reste d'autre ressource, pour éviter de reconnaître qu'ils sentent la présence de l'être infini à qui ils comparent le cercle, que de nier que cette idée, dont l'universalité est infinie, soit un rapport. Mais à quoi se réduit la possibilité du cercle sur toutes sortes de rayons? A l'imitabilité du cercle que le géomètre a sous les yeux ou dans l'imagination. Cette imitabilité n'est ni le fond du plan sur lequel il est tracé, ni aucun mode du cercle : ce n'est donc que le rapport de ce cercle à la puissance qui peut tracer des cercels sur toutes sortes de rayons (1).

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 22-23-24.

CHAPITRE V.

Démonstration de la liberté.

« Il est si constant que rien n'est démontré, que je vous défie de me prouver mon existence. — C'est ainsi qu'un philosophe m'attaquait. Avez-vous besoin, lui répondis-je, que je me fatigue beaucoup pour vous démontrer cette vérité ? — Prouvez-moi, au moins, que je suis libre, ajouta-t-il. — Ma liberté n'est pas la vôtre, lui répondis-je, si vous ne la sentez pas, toute dispute est finie entre nous : seulement, je vous croirai hors de votre bon sens, et on ne raisonne point contre ceux qui l'ont perdu (1). » Toute la démonstration de la liberté que va nous présenter de Lignac ne sera que le développement de ce point de vue, et nous ne le verrons guère quitter le ferme terrain de l'expérience.

La liberté est donc un fait attesté par le sens intime, qui s'impose de lui-même, indépendamment de toute démonstration qui, comme tous les faits primitifs, tire toute son autorité de sa propre évidence. On ne saurait la rattacher à aucun principe autre que la conscience que nous en avons, ni la conclure des notions métaphysiques, qui décideraient tout au plus que la liberté est possible ou non, mais nullement qu'elle est ou qu'elle n'est pas en nous (2).

Voici la série des formes principales sous lesquelles, selon de Lignac, la liberté se produit sur le théâtre de la conscience :

1^o Vous avez soif, on vous présente à droite et à gauche deux

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 74.

(2) *Ibidem*, 2^e vol., p. 463.

verres de vin. Ne sentez-vous pas que vous avez le pouvoir de choisir l'un ou l'autre (1) ?

2° L'attention est un acte de liberté. Nous faisons usage de notre liberté, par exemple, en tâchant de détourner toute idée différente de celle dont nous voulons nous occuper (2).

3° Le sens intime du pouvoir de choisir se montre même tout entier dans le raisonnement. Raisonner, c'est user de la liberté du pouvoir d'examiner les choses sous toutes leurs faces, avec la résolution de nous rendre à l'évidence ou de suspendre notre jugement, lorsque nous ne sommes pas forcés de prendre un parti, ou, s'il faut en prendre un, d'opter entre le plus sûr, avec de moindres espérances, ou le moins sûr, avec de grandes espérances. On ne peut raisonner qu'on ne sente en soi le pouvoir d'affirmer, de nier, de douter. Tout homme qui s'analysera, s'apercevra que c'est par l'usage même de la liberté qu'il combat sa liberté ; et, de même que Descartes a dit : « Je doute de mon existence, *donc je suis*, on peut dire aussi : je doute de ma liberté, donc je suis libre » (3).

4° L'énergie du sens intime de la liberté se fait sentir dans la distinction que nous faisons de la veille et du sommeil ; à peine réveillés, tout ce qui nous avait occupés pendant le sommeil est considéré comme une pure illusion, comme l'effet d'une nécessité sous laquelle nous étions simplement passifs, et nous n'affirmons la réalité de nos perceptions que pour l'état de veille. Il en est de même de la liberté : c'est là la profonde différence qui sépare ces deux états ; dans l'un le sens intime de la liberté nous manque, nous déclarons qu'alors nous ne sommes pas à nous, ce que les latins exprimaient par les mots *sui compos* ; dans l'autre, nous le possédons pleinement, et avec lui nous nous possédons nous-mêmes (4).

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol. p. 76-77-78.

(2) Ibidem, p. 79.

(3) Ibidem, 1^{er} vol., p. 102.

(4) Ibidem, 1^{er} vol., p. 82-84.

5° Nous savons que nous sommes nécessités dans toutes nos sensations, dans toutes les perceptions occasionnées par les impressions faites sur les organes de nos sens ; nous savons que nous n'en sommes pas nous-mêmes le principe ; au contraire, nous nous attribuons toutes nos volontés, et, dans ces volontés, nous distinguons avec certitude celles qui sont spontanées de celles qui sont absolument libres, de sorte que, dans l'ordre des faits moraux, nous déclarons les unes exemples de louange ou de blâme, parce qu'elles nous apparaissent indépendantes de tout examen, de toute délibération ; et les autres assujéties à la loi du blâme et de l'éloge, parce qu'elles ont été accompagnées de réflexion ou de raison : or, comment cette distinction, qui est universelle, serait-elle possible si les hommes n'étaient pas libres (1) ?

6° L'évidence s'impose en présence de la vérité, et nous sommes dans l'impuissance absolue de nous soustraire à son empire. Notre amour pour le vrai se décide alors, par sa nature, pour toute vérité où ne se trouve selon nous rien d'équivoque. Mais, quand il s'agit simplement des vraisemblances, nous nous sentons parfaitement libres à leur égard ; nous y trouvons des motifs d'hésiter, d'exercer le pouvoir de suspendre notre jugement, c'est-à-dire notre liberté (2).

7° L'amour pour le bien-être, qui est une propriété essentielle à l'être sensible, est nécessairement en nous. Au contraire, l'état de bon sens, l'attention, la faculté de comparer et de juger ne sont point attachés à notre nature. Si notre âme a naturellement la faculté de penser, cette faculté n'est mise en exercice qu'à l'occasion d'une certaine disposition du cerveau, et c'est d'une cause étrangère que nous en recevons le libre usage ; nous sommes donc passifs à cet égard. Mais cette double nécessité n'est pas absolue : si l'amour du bien nous est essentiel, ce qui fait que nous sommes nécessités à ce point de vue, l'amour de tel ou tel bien particulier ne l'est pas ; et quand nous sommes placés entre deux biens particuliers, le choix dépend de nous, si nous sommes dans l'état

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 87-91.

(2) *Ibidem*, 1^{er} vol., p. 94.

de bon sens. Que ce dernier état ne dépende pas de nous, cela est constant, mais au moins nos déterminations en dépendent absolument quand nous y sommes (1).

8° Nous avons l'idée des possibles, qui est la condition de toute délibération. Sommes-nous sollicités à rechercher un bien, nous examinons s'il est possible de nous le procurer, et nous comptons sur cette possibilité. Si tout dans l'univers est soumis à la fatalité, rien n'est possible, pas même ce qui doit arriver dans la suite des temps. On ne dira pas : il est possible que ce jour soit suivi d'un autre jour. L'objet de notre pensée, par rapport aux possibles, est ce qui peut être exécuté en un temps ou ne l'être jamais. « Je vois qu'il est possible qu'au lieu de continuer d'écrire, je quitte la plume pour me reposer ou faire autre chose. Le lecteur voit qu'il est possible de terminer brusquement sa lecture. Dans ces événements possibles, le lecteur et moi ne sentons-nous pas notre libre arbitre (2) ? »

Si ces phénomènes sont certains, la liberté est démontrée, non par voie de déduction, mais par le fait même, par cette raison supérieure et indiscutable que *ce qui est senti, est, existe*, de sorte que le philosophe qui prétendra y contredire sera obligé de prouver que le néant peut être aperçu (3).

Il importe cependant d'examiner et de discuter les objections qui ont été faites contre la liberté et les doctrines ou les systèmes qui, soit directement soit indirectement, aboutissent à la négation de la liberté.

Comme la considération de l'un ou de l'autre des trois sortes de biens qui sont à notre disposition se mêle toujours aux déterminations de notre volonté, on y a asservi notre volonté ; on s'est imaginé de transformer le motif qui nous incline à agir en force contraignante, et la volonté, balancée entre deux partis opposés par des sentiments d'ordre différent, est comme un mobile poussé par

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 96-97, et 3^e vol., p. 54.

(2) *Ibidem*, 1^{er} v. p. 98-99-108.

(3) *Ibidem*, 1^{er} vol., p. 101.

des forces inégales en sens contraire, obligée de céder au plus puissant des motifs qui la sollicitent.

Rien de moins fondé que l'objection, rien de moins juste que la comparaison sur laquelle elle repose. Il n'y a aucune parité, aucune analogie entre la communication du mouvement de corps à corps et les attrails qui agissent sur la volonté : si l'on veut que la force en jeu soit l'odeur d'un mets, dirai-je que cette odeur me communique la volonté d'en manger, comme on dit qu'une boule communique le mouvement à une autre boule, et que cette volonté est l'effet physique de l'impression faite par l'objet sur mon âme, quand je sens que l'impression de l'odeur est en moi malgré moi, et que la volonté de manger est en moi et vient de moi ? L'effet du choc est nécessaire, parce que les lois du mouvement sont nécessaires dans leurs effets : l'effet de l'impression sur ma volonté ne l'est pas, parce que ma volonté est libre. Les forces qui agissent sur les corps le font toujours de la même manière ; il n'en est pas ainsi des motifs, les mêmes motifs, dans les mêmes circonstances, agissent d'une façon différente (1).

La valeur des motifs dépend des trois rapports différents sous lesquels nous pouvons considérer les objets, le nécessaire, l'utile et l'agréable. L'intelligence, qui seule est appelée à apprécier ces rapports, juge-t-elle l'utile et l'agréable comme contraignant notre volonté ? Elle ne juge pas tel le nécessaire lui-même. Le nécessaire appartient aux trois ordres de bien-être ; il est relatif à la perfection, ou du corps, ou de l'intelligence, ou de la volonté. L'expérience prouve, qu'à l'égard des besoins du corps, l'attrait qui sollicite la volonté n'est pas nécessitant, puisqu'il peut céder à des intérêts plus chers. Il est bien évident aussi que pour l'utile, qui est un degré au-dessous du nécessaire, l'attrait est encore moins nécessitant et qu'il en est de même pour l'agréable, bien que souvent l'un et l'autre l'emportent même sur le nécessaire. Donc, si l'appréciation des motifs doit se faire sur un des trois rapports, le nécessaire, l'utile et l'agréable, et si sous ces trois rapports nous

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 124, 132-133 ; 2^e vol. p. 306-307-310, etc.

ne trouvons aucun attrait qui soit absolument nécessitant, il faut conclure de toute nécessité que les motifs ne sont que l'occasion de l'exercice de la liberté, et non des forces qui la déterminent.

Ce qui décide de la liberté, ce qui en est la condition, c'est le pouvoir de comparer les objets et de distinguer les trois sortes de biens relatifs aux perfections dont notre âme est susceptible. L'activité, en ce qui concerne le bien-être, n'est suspendue que par le défaut d'objets à l'occasion desquels elle puisse agir, comme dans l'état d'inertie pure, puisque cette activité nous est essentielle et n'est pas un don ajouté à notre nature ; mais la liberté n'a pas le même caractère : elle est un état d'activité qui dépend de celui de notre esprit. Quand nous sommes incapables de raisonner, c'est le bien apparent qui nous détermine nécessairement ; mais, dans l'état de réflexion, notre activité n'est pas poussée nécessairement vers ce bien : nous pouvons le rapprocher du bien réel, comparer le présent à l'avenir, nous mettre en présence de biens différents et avoir ainsi une occasion d'opter, de renoncer à l'un ou à l'autre de ces biens, et, comme alors il n'est pas de bien absolu pour nous, il n'en est point qui nous détermine nécessairement (1).

L'amour que nous avons pour la perfection de notre intelligence implique l'amour de la liberté, la confiance vive qu'aucune force ne peut nous arracher notre secret ou l'aveu de ce que nous croyons faux : de sorte que, par goût pour cette souveraineté que nous avons sur nous-mêmes, nous exerçons notre liberté pour le seul motif de l'exercer. Il suffit qu'on nous mette au défi de prendre un parti pour que nous l'embrassions. Quand tout nous paraît égal entre les objets, nous choisissons l'un d'eux, parce qu'il faut choisir sans autre motif de préférence.

Si l'on se place à un autre point de vue, et qu'on prenne pour mesurer la puissance des motifs, la considération des effets de la vérité sur notre intelligence, on arrive à la même conclusion. Les motifs les plus puissants sur l'intelligence ne sont pas les plus déterminants pour la volonté ; la vérité à laquelle nous ne pouvons

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 143-144-145.

résister dans la spéculation, nous n'y résistons que trop bien dans la pratique, et n'est-ce pas là résister à des motifs nécessitants (1) ?

Les motifs, s'ils ne sont pas nécessitants, considérés en eux-mêmes et d'une manière absolue, le seraient-ils relativement à nos dispositions ? Il est vrai que nos dispositions particulières, nos passions habituelles sont souvent des motifs nécessitants, de telle sorte que nous les traitons comme des forces fatales et les faisons entrer comme éléments de calcul dans nos jugements sur les hommes ; mais cela ne prouve rien contre la libre volonté ; car ces dispositions ne sont par le fait que des résultats de la volonté, ce sont des déterminations commencées, consommées ou habituelles, que nous devons considérer sous l'une ou l'autre de ces trois faces, si nous voulons en tenir compte dans nos prévisions sur les actions des hommes (2).

On doit admettre l'influence du tempérament, de l'organisation sur la volonté. Si l'on entend par tempérament la prédominance de certains penchants, l'action plus ou moins pressante, plus ou moins fréquente des motifs suivant les caractères, cette influence en est en effet incontestable ; mais on ne peut pas dire qu'elle soit absolue. Les sollicitations dont la volonté sera l'objet seront plus vives, les assauts qu'elle subira, plus violents, et la résistance pourra être plus difficile, mais elle ne sera point impossible. D'abord, n'a-t-il pas été établi qu'aucun des motifs, quel qu'il soit, ou spirituel ou sensuel, n'est absolument contraignant ? et rien ne peut prévaloir contre ce fait ; en second lieu, ce n'est pas le tempérament, même dans ceux où il est le plus impétueux, ce n'est pas le mécanisme ou la puissance des motifs qui agit sur la volonté, qui prévient ou corrompt la délibération, c'est le ton de notre activité, qui s'est déployée au-delà de la limite ordinaire, et ne nous a pas permis de discuter immédiatement s'il convenait d'y céder. Quand l'homme rejette sur son organisation sa lâcheté, sa conscience proteste, malgré qu'il en ait, contre cette abdication ; elle lui dit que, même dans le désordre de la passion,

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 132.

(2) *Ibidem*, 1^{er} v., p. 134-135.

il y a eu des intervalles où la voix de la raison a pu se faire entendre, « où nous nous sommes senti le pouvoir de délibérer, de comparer l'attrait qui nous pressait, à nos devoirs et à nos intérêts (1). »

Le pouvoir actif d'opter entre des choses égales, inégales ou opposées, s'appelle la liberté d'indifférence. Cette indifférence active de l'âme est bien différente de l'indifférence passive du corps pour le mouvement ou le repos, comme aussi de l'équilibre d'un corps sollicité en sens contraire par deux forces égales. Il n'y a point ici de force venant du dehors, ni plusieurs forces en présence, puisque, s'il y a plusieurs motifs, les termes de la volonté ne peuvent être comparés, et que c'est toujours la même force, la volonté aidée de la raison, qui détermine le mouvement. Ce qui fait donc le caractère de la liberté d'indifférence, c'est que l'âme peut mettre à son gré sa béatitude dans celui des trois genres de perfection pour lequel il lui plaît de se déterminer, et qu'elle possède une entière souveraineté sur les motifs qui la sollicitent en faveur de tel ou tel bien particulier.

L'indifférence active de l'âme ne suppose pas qu'elle soit sans amour pour les biens qui lui sont proposés. Il n'est pas nécessaire, pour qu'elle soit libre, qu'elle soit insensible aux partis entre lesquels elle a à choisir ; il suffit qu'elle puisse changer son choix. Ni la force d'un premier mouvement irréfléchi qui ne présente qu'un bien unique, ni la puissance des mauvaises habitudes n'enlèvent à l'homme ce pouvoir. Dans le premier cas, la raison, un moment voilée, se retrouve bientôt et ramène, avec la comparaison des biens divers, le pouvoir de reviser son choix et sa détermination, et, dans le second cas, pendant toute la durée de l'habitude, après les actes mêmes qui en résultent, « *après l'habitude consommée*, » l'activité de l'âme, qui s'est toujours déployée à la lumière de la raison, même en se déterminant contre la raison, s'est toujours sentie et se sent encore, avec une vive répugnance à changer, le pouvoir de changer (2).

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{re} v., p. 140.

(2) Ibidem. 1^{re} vol., p. 149-150-151.

Il faut se garder de confondre le pouvoir de vouloir avec le pouvoir d'agir : ce sont là deux choses profondément différentes ; un paralytique peut avoir ce premier pouvoir sans avoir le second ; il peut vouloir remuer son bras sans pouvoir le faire ; le pouvoir de vouloir est dans notre activité propre, celui de remuer nos membres ne l'est pas ; il dépend d'une activité étrangère (1).

En résumé, les actions les plus simples de la vie, l'attention, l'exercice du raisonnement, la distinction que nous faisons de la veille et du sommeil où nous nous sentons actifs dans l'un, passifs dans l'autre, la distinction que nous établissons entre nos actions spontanées et volontaires, le fait de nos jugements relatifs à la vraisemblance, la distinction de l'amour du bien en général, et des biens particuliers, l'un essentiel et les autres accessoires et dépendants ; la notion des possibles qui, dans certains cas du moins, ne peut s'appliquer qu'à des actes libres ; le témoignage de la conscience, qui ne reconnaît aux motifs aucune puissance contraignante, qui démêle même, dans le premier mouvement de la passion, et sous l'empire de l'habitude, la place laissée à la raison et à la volonté, qui distingue le pouvoir d'agir de celui de vouloir, tous ces faits constituent, pour de Lignac, un ensemble de preuves contre lequel nulle argumentation ne saurait prévaloir, et la liberté humaine se trouve placée sur un fondement inébranlable.

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol, p. 156 ; 2^e vol., p. 271-279.

CHAPITRE VI.

De la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. — Réfutation de la doctrine du P. Roche, sur la nature de l'âme. — Réfutation de Locke.

Dans la question de la spiritualité, de Lignac distingue deux points de vue : en premier lieu, il se demande si les deux parties qui constituent le tout complexe qui est l'homme, ne sont pas substantiellement distinctes ; et, en second lieu, il recherche quelle peut être la nature de l'âme, et si nous en avons une idée complète et précise.

§ 1^{er}. Une première preuve de la distinction des deux substances se tire, pour de Lignac, de la différence qui existe entre le sentiment de l'existence individuelle et celui de la coexistence des corps. L'âme, selon lui, n'est jamais abandonnée par le sentiment de son existence, ni par celui de la présence de son corps. De cette double perception résulte, dans l'enfant, un sentiment confus qui lui présente sous une même vue tout ce qu'il est, et exprime l'idée complète qu'il a de lui-même, lorsqu'il dit *moi* (1). Mais ce sentiment, que des causes nombreuses entretiennent dans son caractère primitif de confusion, s'éclaire à la longue. La réflexion, en permettant de distinguer les phénomènes qui se produisent dans le corps et dans l'âme, et de déterminer les caractères et les attributs de l'un et de l'autre, sépare radicalement leur nature.

1^o Nous ne pouvons douter que nous n'ayons ces deux sens de l'individualité et de la coexistence ; mais le premier a cet avantage

(3) *Éléments de métaphysique*, p. 404-405.

de ne pouvoir être démenti par aucune réflexion, ébranlé par aucune hypothèse, suspendu par aucune distraction, et, ce qu'il nous fait connaître est aussi réel que lui-même, et exclut également et le doute spéculatif et le doute pratique. Il n'en est pas de même du second : il est certain qu'il existe, il est certain que son objet existe aussi ; mais cet objet n'est pas au-dessus de tout doute. Comme nous tenons d'une force étrangère la perception de notre corps et qu'elle nous fait voir dans le sommeil, par exemple, des corps qui n'existent pas et qui pourtant nous causent des affections réelles, elle pourrait nous imprimer une très-vive idée d'un corps qui ne serait qu'un fantôme. C'est là une différence remarquable, qui établit nettement la distinction des deux substances (1).

2° Le sens de la coexistence des corps nous en fait connaître l'individualité, en sorte que nous ne prenons jamais un autre corps pour le nôtre. Mais il est défectueux, en ce qu'il nous la représente comme inaltérable depuis que nous nous connaissons jusqu'à l'âge le plus avancé, et que, dans l'idée du *moi*, qui renferme et le sens de l'existence de l'âme et celui de la coexistence du corps, se trouve comprise la même personne individuelle, quoiqu'il soit constant que le corps a subi beaucoup de changements dans le cours de la vie. La vive persuasion où nous sommes de l'identité corporelle ne paraît donc fondée que sur l'ignorance où nous sommes de notre constitution physique, et dès-lors l'idée que nous en avons n'a pas la même certitude et la même précision que celle de l'identité de l'âme. Celle-ci n'est mêlée d'aucune ombre et n'est susceptible d'aucune illusion. L'âme sent son individualité d'une manière si différente de celle dont elle sent le corps, qu'il n'est pas possible que celle de l'une soit identique avec celle de l'autre (2).

3° L'âme a un caractère qui est incommunicable à toute substance corporelle, son unité et sa simplicité (3).

Ces trois observations, tirées du double sens intime de l'âme et

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 225, etc.

(2) *Ibidem*, p. 230-231..

(3) *Ibidem*, p. 231-232-233.

de la coexistence du corps, sont, selon de Lignac, une démonstration complète de la distinction des deux substances; mais il pense que la connaissance de l'anatomie y ajoute cependant des forces nouvelles, en ce que, si cette science constate que l'organisme est la condition de certains phénomènes de l'âme, elle ne saurait établir qu'elle en est ou le sujet ou la cause productrice :

1° Les nerfs sont les organes de la sensation, mais ces organes, comment remplissent-ils leurs fonctions? On a fait bien des hypothèses, on a donné diverses explications qui, les unes comme les autres, se réduisent à des idées très-vagues, et ne servent qu'à prouver une chose, c'est que le phénomène sensible n'appartient pas au nerf et ne peut lui être attribué à titre de cause productrice (1).

2° La sensation n'a pas pour siège l'organe lui-même auquel nous la rapportons, elle ne peut pas être un mode actuel du système nerveux.

3° Le principe ou plutôt l'occasion du mouvement volontaire est dans les nerfs et dans les muscles; mais il n'est aucune cause physique à laquelle on puisse le rapporter.

4° Dans l'hypothèse d'un *sensorium* matériel, ce *sensorium* ne serait pas la substance qui sent en moi son existence et ses manières d'être (2).

5° Nos sensations, nos perceptions, nos volontés appartiennent en moi au même individu, dont elles sont différentes façons d'être, tandis qu'il n'est aucun mécanisme correspondant à nos sensations qui ne soit propre à un individu particulier, à un organe distinct et déterminé (3).

De ces considérations réunies, de ces différences essentielles entre les phénomènes du corps et ceux de l'âme, entre la manière de connaître par la conscience et par le sens de la coexistence, de l'impossibilité où l'on est de placer dans l'organisme

(1) *Éléments de métaphysique*, p. 163-164.

(2) *Ibidem*, p. 189, 97.

(3) *Ibidem*, p. 199.

la cause réelle de ceux de ces phénomènes qui s'y accomplissent et que la conscience perçoit, résulte, pour de Lignac, l'impossibilité absolue d'admettre l'identité de principe qu'affirme le matérialisme. Il veut néanmoins ajouter à sa démonstration la réfutation de quelques-unes des objections du matérialisme : réfutation originale quelquefois dans sa forme, et que nous voulions donner dans toute son étendue.

On a voulu, dit-il, tirer un argument contre la distinction des deux principes du sens même de la coexistence du corps qui concourt à l'établir (1). On dit que le principe intelligent, sensible et libre, découvert par le sens intime, n'est qu'une faculté complexe à laquelle il faut trouver un sujet; que ce n'est point là un être, mais l'apanage d'un être; que l'objet, au contraire, qui nous est révélé par le sens de la coexistence, c'est-à-dire le corps, porte visiblement les caractères d'une substance; que c'est à cette substance qu'il convient d'attribuer cette triple faculté de sentir, de penser et de vouloir, reconnue par la conscience, mais dont nous ignorons jusqu'à présent le sujet, et qui pourtant ne peuvent exister hors d'une substance, de sorte que la vérité serait de dire : *je suis corps et je pense*.

Voyons ce que vaut l'objection, sera-ce le corps tout entier qui pourra dire *je suis corps et je pense* ? Evidemment non : nous n'attribuons pas la pensée au corps tout entier, ni à toutes ses parties : on ne la prête ni aux jambes, ni aux côtes, ni aux vertèbres, etc. Il faudrait donc d'abord mettre moins de généralité dans la proposition, et, comme on place ordinairement le siège de la pensée dans la tête, dire, par exemple : *je suis tête et je pense*. Et encore, dans cette limite, la proposition serait trop générale ; car évidemment il y a un grand nombre de parties de cet organe à qui l'on ne s'avise guère de prêter le privilège de la pensée. Il faut donc choisir une partie déterminée. Que ce soit, je suppose, la substance corticale du cerveau qui puisse dire : *je suis corps et je pense*, comme on le veut quelquefois, toute difficulté a-t-elle disparu ? On pourrait interpellier l'auteur de cette objection, et lui demander s'il

(1) *Éléments de métaphysique*, p. 201.

sent l'existence de cette substance corticale, s'il la distingue de toutes les parties dont elle est environnée, s'il peut désigner l'endroit précis qu'elle occupe. Qu'il dise donc comment, si elle est l'intelligence même, elle ne peut dire quel est son volume, sa surface, la configuration de ses parties, distinguer sa matière propre de tous les petits corps étrangers, solides ou fluides, qui résident ou qui coulent dans ses pores ! Comment tel volume individuel de matière, figurée en dehors d'une manière, et en dedans d'une telle autre manière très-distincte, peut-elle se sentir exister sans se sentir être ce qu'elle est réellement ? Or, si nous ignorons si profondément l'individualité de notre substance corticale, que nous ne savons pas même si son composé est absolument le même aujourd'hui qu'il était il y a vingt ans, elle n'est point un être que nous distinguons de tout autre être semblable : elle n'est pour nous qu'une partie quelconque, une partie indéterminée de la matière.

Le sens intime, en nous révélant à nous-mêmes, ne nous fait pas sentir l'existence d'un être quelconque, mais bien d'un être fixe et déterminé que nous ne pouvons confondre avec rien de ce qui existe ou qui est possible, en un mot qui n'est point une substance équivoque pour nous ; comment donc faire d'une partie du cerveau le sujet de ces trois facultés, l'intelligence, la sensibilité et la volonté (1) ?

Le sens de la coexistence de notre corps embrasse toute la masse de nos membres et n'articule aucune partie distincte de l'intérieur du corps. On ne peut donc s'autoriser de lui dans l'hypothèse de ceux qui identifient l'âme avec une partie déterminée de l'organisme (2).

Il ne prouve pas d'avantage contre l'âme, parce qu'il sert à nous marquer la dépendance où est notre intelligence à l'égard du corps. Ce grand argument du matérialisme n'y trouve aucun fondement nouveau. Les effets par lesquels l'influence du physique se manifeste sont des suites naturelles de l'union de l'âme et du

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 204-209.

(2) *Ibidem*, p. 209-210.

corps. Dieu unit la substance spirituelle au corps, non seulement en donnant à cette substance le sens de la coexistence du corps, mais encore en établissant un commerce réciproque entre deux sujets très-dissemblables, de telle sorte qu'il affecte l'âme selon la disposition de la machine, et agit sur la machine conformément à la volonté de l'âme. Le phénomène qu'on objecte contre ce système en est une conséquence naturelle et ne peut donc pas être tourné contre lui (1).

Pour que l'objection eût quelque fondement, il faudrait montrer au moins que le fait qu'elle oppose pût être présenté comme une suite de la constitution du cerveau, montrer que tel mécanisme est une pensée, ou bien une sensation, ou bien une délibération; que les fibres du cerveau étant montées sur un certain ton, leurs jeux sont des raisonnements ou des déterminations. Alors on concevrait peut-être que les facultés de l'homme se terminent à des mouvements dans le corps, et qu'il est inutile de rechercher une substance distincte pour la charger de ces fonctions. Mais on ne dit rien de précis sur une question aussi grave, et l'on se borne à des assertions ou à des hypothèses (2). Dira-t-on que le bon sens dans l'homme n'est pas occasionné à la vérité par un certain ton des fibres du cerveau, mais qu'il est lui-même un certain ton, une certaine harmonie du cerveau, et qu'une pensée, une sensation, un vouloir, sont des jeux différents exécutés sur un instrument bien monté? Si on le fait, nous opposerons à l'assertion l'expérience, qui atteste que nous sentons notre état de bon sens, que nous percevons nos sensations, nos pensées, nos volontés, tandis que nous ne percevons pas le moins du monde cette harmonie de notre cerveau, ni les jeux qui répondent à nos sensations, à nos raisonnements, à nos choix. Et dans ces matières, pourquoi n'admettrait-on pas le jugement de l'expérience, dont on proclame ailleurs l'autorité souveraine (3)?

§ 2. Quand on a distingué les deux substances, un grand pas est

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 220.

(2) Ibidem. p. 220; *Examen sérieux et comique*, 2^e vol., p. 368.

(3) Ibidem, p. 221-222-223.

fait, et c'est sans doute le plus difficile comme le plus important, dans la grande question de la spiritualité. Tout n'est pas fait cependant. L'homme peut-il déterminer les attributs essentiels de ce qu'il appelle son âme ? A-t-il de cette substance qu'il distingue de son corps une idée nette et précise ? En a-t-il une idée complète et adéquate ? Quel est le caractère essentiel et définitif, celui qui constitue la spiritualité ? De Lignac examine ces questions et s'efforce de les résoudre, tantôt directement, en s'attachant aux questions mêmes, le plus souvent indirectement, en discutant les solutions contraires, et aboutit à cette conclusion suprême, qui n'est autre que le principe de sa psychologie et de sa métaphysique, à savoir que le sens intime de l'individualité continue est la substance même de l'âme, et constitue sa spiritualité. Nous allons le laisser ici non pas seulement présenter et développer lui-même sa pensée, mais la soutenir contre ses adversaires. On ne la connaîtrait qu'imparfaitement, si la réfutation n'était pas conservée dans toute son étendue, et cette réfutation, importante par elle-même et par la valeur des adversaires qui sont en cause, Malebranche, Descartes, le P. Roche, Locke, ne saurait, sans inconvénient, être séparée de la démonstration, qu'elle éclaire et fortifie, ou plutôt dont elle est un élément essentiel.

L'idée que nous avons de l'âme, dit-il, n'est pas quelque chose de vague et d'indéterminé, c'est, au contraire, quelque chose de précis et de distinct qui ne permet pas de la confondre avec le corps. Mais pour en avoir une idée complète il faut rechercher ses modes, et pour cela il suffit d'interroger le sens intime : au sein de l'unité simple et individuelle, qui est le fond invariable de notre être, il nous découvre une foule de propriétés sous lesquelles il se manifeste, qui le caractérisent et dessinent pour ainsi dire les traits de notre substance.

1° Cet être, simple et un, sent son existence et les variétés de son existence ; il se sent susceptible de félicité et de misère à l'infini, et cette faculté est inhérente au fond de sa substance. Il est intelligent, capable de vues universelles ; il peut ajouter à ses connaissances à l'infini. Il se sent un amour invincible pour le bien-être ; il est libre ; il possède une mémoire qui peut s'enrichir. Il sent que toutes ces propriétés font partie du fond même de sa

substance et en sont inséparables. Enfin, en sentant que sa substance et ses propriétés sont les effets d'une cause toute puissante, il voit clairement, dans ce rapport, une infinité d'êtres possibles tels que lui et avec les mêmes attributs. Il est pour lui-même le type de tous les esprits : il a donc l'idée universelle de l'âme.

Ainsi, l'âme a une idée exacte d'elle-même, et cette idée, elle la développe, la complète et l'éclaire, quand elle examine tout ce qui est contenu dans les grandes propriétés qui lui sont inhérentes, quand elle embrasse le vaste champ ouvert devant l'intelligence, la puissance et la portée de la liberté et de la mémoire (1).

Malebranche dit que nous ne connaissons pas l'âme par idée..., que nous ne la voyons point en Dieu, mais que nous ne la connaissons que par conscience; qu'encore que nous en connaissons plus distinctement l'existence que celle du corps, cependant nous n'en avons pas une notion aussi parfaite. Voici les principales raisons qu'il donne de son opinion : 1° Il suffit de consulter l'idée qui représente un corps pour reconnaître les modifications dont il est capable, au lieu que nous n'avons pas d'idée de notre esprit qui soit telle que nous puissions découvrir, en la consultant, les modifications dont il est susceptible : par exemple, si nous n'avions jamais senti ni plaisir, ni douleur, nous ne pourrions savoir si notre âme peut être affectée par l'un ou par l'autre.

2° Quoiqu'on sente actuellement de la douleur ou qu'on voie de la couleur, on ne peut découvrir de simple vue si ces qualités appartiennent à l'âme. Pour s'assurer si les qualités sensibles sont ou ne sont point des manières d'être de l'esprit, on ne consulte point l'idée prétendue de l'âme. Les Cartésiens mêmes consultent, au contraire, l'idée de l'étendue (2).

3° On ne peut comparer son esprit à d'autres esprits, pour en connaître clairement quelques rapports : on ne voit point le rapport qui est entre le plaisir et la douleur, entre le vert et le rouge, entre le jaune et le violet.

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 244-254.

(2) *Ibidem*, p. 267

4° On ne sait point en quoi consistent les dispositions de l'âme, qui rendent plus prompt à agir et à se représenter les objets. Il est certain, ajoute-t-il, que l'homme le plus éclairé ne connaît point s'il est digne d'amour ou de haine, comme parle le sage (1).

Ces raisons ne paraissent nullement décisives.

Il faut d'abord laisser de côté ce qui tient à la théorie de la vision en Dieu, qui n'aurait de valeur que si la théorie était l'expression de la vérité. Il n'est pas nécessaire de voir son âme en Dieu pour en avoir une idée. Et pour ce qui est de cette opinion que nous connaissons plus distinctement l'existence de notre âme que toute autre chose, mais que nous n'en connaissons pas la nature, elle est bien difficile à comprendre; car c'est dire qu'on se sent exister d'une manière quelconque, et comme un être qui n'a qu'une nature indéterminée ne peut exister, il s'ensuit nécessairement que, si je ne sais d'une façon fixe et précise ce que je suis, je me sens exister d'une manière qu'il est impossible que j'existe.

La seconde raison présente une difficulté assez considérable, parce que tout ce qui tient à la manière dont nous voyons les corps est le côté ténébreux de notre âme; mais la difficulté n'est pas insoluble, car en supposant même qu'un homme qui n'aurait jamais vu de couleur, ne saurait s'il est susceptible de cette espèce de sensation, on n'en pourrait pas conclure qu'il n'aurait point d'idée de son âme. Un aveugle-né pourra-il, quoiqu'il soit capable de quelques notions géométriques, décider si tout ce qu'un mathématicien lui dira de la nature des courbes, pourrait être tiré de l'idée de l'étendue? Un Lapon serait à peu près dans la même thèse. Or, le P. Malebranche se croirait-il autorisé par l'ignorance de ces deux hommes à penser qu'ils n'ont aucune idée de l'étendue? Le fond de l'objection, c'est que l'art de nous modifier par la douleur ou le plaisir n'est point renfermé dans l'idée que nous avons de notre âme. Cela est vrai: mais comme cet art est réservé au Créateur, il nous serait fort inutile; et si l'on dit qu'il ne s'agit pas de l'art de nous modifier, que l'on sait ne pas appartenir à l'âme, mais des modifications que Dieu tire de l'âme, on répondra

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 270-272.

que l'âme ne peut voir en elle des modifications qui n'y sont pas, qu'elle ne peut trouver chez elle la douleur lorsque Dieu ne lui cause aucune sensation pénible, et que prétendre savoir quelle sensation il lui a plu d'attacher à tel ou tel état d'un de nos membres, c'est se proposer de deviner ses volontés libres. Nous savons toutefois, et cela est suffisant, que nous sommes susceptibles de toutes les impressions qu'il lui plaira de nous faire éprouver; et c'est en consultant la notion que nous avons de notre âme que nous pouvons nous élever à cette idée (1).

La deuxième objection ne tient pas contre le témoignage de notre sens intime. Que nous annonce notre sens intime? Que notre âme est une substance simple et numérique, comme le sens de la coexistence de notre corps nous apprend qu'il n'est qu'une masse composée de parties dont chacune est un être numérique, un individu particulier. J'éprouve de la douleur, j'ai des pensées, des déterminations. Y a-t-il en moi six ou sept *moi* ou n'y en a-t-il qu'un seul? Celui qui éprouve de la douleur au pied, est-il simplement témoin de cette douleur, la voit-il dans un être différent de lui, comme un de ses amis à qui il fait voir son pied? Celui qui délibère et qui fait un choix est-il un autre que celui qui ressent de la douleur? Il n'est pas possible de le penser. C'est donc le même individu qui est le sujet de tous ces faits si divers; et s'il en est ainsi, l'expérience décide qu'ils appartiennent tous à mon âme. Voilà ce que les Cartésiens opposent à la nature des corps : non seulement je connais les modes dont mon corps est susceptible; je sais en outre que mes affections, mes délibérations ne lui conviennent pas, parce qu'elles sont inhérentes au même individu, et que mon pied droit n'étant ni mon pied gauche, ni aucune de mes mains, ces affections, ces délibérations ne peuvent être réparties entre mes différents membres et appartiennent à des individus différents. Par conséquent, sans approfondir la question de savoir si la sensibilité peut être une des propriétés de la matière de notre corps, il est démontré par les réflexions que nous faisons sur notre sens intime, que les phénomènes de

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 267.

cette sensibilité sont uniquement et réellement des modifications de notre âme, contre l'opinion de Malebranche.

La troisième objection surprend dans son auteur. Nous ne voyons point les autres esprits : nous ne les connaissons que par leurs actions extérieures.... L'intérieur nous est inconnu et il n'est point surprenant que nous ne puissions connaître aucun rapport entre les autres esprits et le nôtre. Quant aux rapports qu'il voudrait qu'on trouvât entre le plaisir et la douleur, entre le vert et le rouge, on puisera la réponse dans sa propre doctrine. En combien d'endroits ne nous a-t-il pas appris qu'il n'en est pas des sensations comme des dispositions organiques de notre corps qui les occasionnent ? Celles-ci diffèrent entre elles, par le plus ou le moins. Mais le plaisir et la douleur sont aussi éloignés qu'être bien et être mal. Quel rapport peut-on trouver entre des choses qui diffèrent essentiellement, par exemple, entre l'esprit et le corps ? Il suffit que l'âme ne confonde jamais le vert avec le rouge, le plaisir avec la douleur (1).

La quatrième objection, tirée de l'ignorance où nous sommes de la nature de certaines dispositions de l'âme, qui rendent plus prompt à agir, à se représenter les objets, etc., n'a point d'importance. On sent ses dispositions, donc on en a connaissance. Elles dépendent en partie de nos organes et de l'état de notre cerveau. Les imaginations vives, les talents pour les sciences, tout cela est en nous sans nous ; c'est Dieu qui les met dans notre âme, suivant les occasions qu'il trouve dans la machine. Quant aux habitudes de la volonté, nous sentons fort bien que ce n'est que notre volonté confirmée par son propre choix dans la poursuite de certains biens vrais ou apparents. En outre, qu'il soit vrai ou non que nous ignorions la nature de ces dispositions, comme aussi que nos actions sont dignes d'amour ou de haine, en quoi cela prouverait-il contre l'idée de l'âme ?

A suivre les vues de Malebranche, il semblerait que chaque idée représente toutes les propriétés de son objet, comme un paysage représente sous un coup-d'œil tout ce que renferme une belle vue.

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 272-273.

Mais il n'en est pas ainsi : on ne déduit pas immédiatement de la notion du cercle toutes ses propriétés ; ce n'est que lentement et successivement que nous parvenons à en connaître quelques-unes. Chacun des théorèmes qu'on découvre en géométrie, avec bien du travail, n'était point vu d'abord dans l'idée de la courbe sur laquelle on s'exerce. Si nous ne dégageons que successivement et avec quelque attention les diverses propriétés de notre être de l'obscurité qui les environne, pourquoi en concluerait-on que la connaissance que nous en avons n'est pas une idée ? d'autant plus que c'est peut-être l'idée qui nous présente le plus de propriétés à la première vue, et qu'elle est la plus féconde, puisque la nature de nos idées générales coule naturellement du sens intime, et que toutes y puisent leur origine.

On s'est trompé généralement dans la question de la nature de l'âme, parce qu'on en a fait une question générale au lieu d'une question particulière, parce qu'on a transformé une question de fait en question abstraite et universelle. Les scolastiques, par exemple, définissaient l'âme parce qu'elle est en puissance, ainsi qu'ils s'exprimaient, et non dans son actualité. Ils distinguaient l'âme sensitive et l'âme spirituelle, et le sujet de la sensibilité et de l'intelligence n'était aucune substance qu'ils caractérisassent ; c'était un être, un je ne sais quoi, une capacité de sensation ou de pensée.

Descartes voulut mettre plus de précision dans la définition de l'âme ; il l'établit dans l'actualité de la pensée. Il la définit donc, non pas comme les scolastiques, la substance qui peut penser, mais la substance qui pense, faisant consister l'essence de l'âme dans les pensées qui s'y succèdent continuellement. Mais cette façon de décrire l'âme ne satisfait pas encore : elle ne révèle pas plus le fond de la substance qui pense, ou le sujet de la pensée, que les scolastiques ne le spécifiaient. Toute pensée n'est qu'un mode qui varie dans ce qui s'appelle *moi*. Définir l'âme par ce qui est variable en elle, par ce qui n'est en elle qu'une façon d'exister, ce n'est point la définir. Descartes disait, il est vrai, quelque chose de plus précis que les scolastiques : car, comprenant dans la pensée toutes les sensations, il représente l'âme comme un sujet qui n'est jamais sans quelque pensée ou quelque sentiment, précision très-vague encore néanmoins, parce qu'elle ne fixe pas l'in-

dividualité de l'âme, ou ce qui est stable en elle, et suppose que nous ne connaissons de nous-mêmes que ce qui est sujet au changement. Les sensations, en effet, étant des modes numériquement différents, dont l'un n'est pas l'autre, si l'âme ne se sent exister que par ses manières d'être, elle est nécessairement, à chaque sensation, un nouvel être pour elle. Ainsi, supposé que, par impossible, deux marcs d'or étant fondus en globe, la forme qu'on leur aurait donnée soit pour cet or le sens de l'existence, il ne connaîtrait de lui que cette forme : s'il était fondu une seconde fois en statue représentant un homme, il ne sentirait encore que la forme humaine ; il serait pour lui un nouvel être, par ce changement, et ne reconnaîtrait ni sous l'un ni sous l'autre son propre être individuel, non plus que nous qui, ayant vu les deux figures et ne sachant pas qu'on y a employé le même or individuellement, nous ne pourrions affirmer que les deux figures ne sont que le même or qu'on a modifié de deux manières différentes.

Malebranche sentit le défaut de la notion de l'âme telle que la donnait Descartes et voulut la fixer. Il mit donc son essence dans la pensée en général, qui pour lui était la pensée divine toujours présente à notre âme. C'était un nouveau progrès, mais en faisant consister l'essence de l'âme, non en ce qu'elle est en elle-même, mais dans sa perception habituelle de la présence de Dieu, c'était l'oublier en la définissant. Il eût été égal de dire que l'essence de l'âme consiste en ce que, faisant perpétuellement précision de ce qu'elle est individuellement en elle-même, elle était sans cesse occupée, non de son propre être, mais de l'être en général, c'est-à-dire d'une abstraction qui transformait pour ainsi dire l'individu infini et universel en idée générale, laquelle n'exprimait clairement ni Dieu senti, ni l'être sentant la présence de Dieu (1). On ne s'étonne pas dès-lors que Malebranche arrive à prétendre que nous n'avons aucune idée de notre âme. Disant que toute idée est l'archétype des êtres en Dieu, et sachant que notre âme ne se connaît qu'en se sentant, il ne pouvait la voir en Dieu, comme les autres êtres, de sorte que, ne s'éclairant pas de la lumière com-

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 301-304.

mune, elle restait nécessairement enveloppée de ténèbres épaisses. Une observation plus profonde lui eut découvert que les types renfermés dans nos idées, et qui leur sont essentiels, sont les objets individuels de nos perceptions, qui, comparés à la cause universelle, forment un rapport où leur individualité n'attire plus notre attention, et où leur imitabilité à l'infini la fixe totalement. Le type de l'âme est donc dans chaque homme sa propre substance spirituelle, c'est-à-dire le sens intime de son individualité continue, le fondement commun de nos sensations et de nos pensées, dont la substance est la même en changeant de manières d'être (1).

Après cette discussion, qui ne manque pas certainement de vigueur, et où il est amené à déterminer lui-même ce qu'il pense de la nature de l'âme, de Lignac aborde de nouveaux adversaires, le P. Roche et Locke, bien différents entre eux pour leur doctrine générale, mais également contraires au point de vue qu'il prétend établir, et il engage contre eux une lutte plus vive, une lutte pour ainsi dire acharnée, dont il convient de nous donner le spectacle (a).

Le P. Roche ne nie pas, ce qui est un point important dans la question de la spiritualité de l'âme, que nous ayons l'idée de substance. Il donne même de la substance une définition exacte. Mais quand il en vient à l'âme elle-même, traitant une question de fait par la méthode des abstractions, il se précipite dans un labyrinthe où il ne peut trouver d'issue.

§ 1^{er}. Après avoir reconnu que notre âme est une substance, après l'avoir définie par ce qu'elle n'est point, en disant qu'elle n'est pas matérielle, qu'elle n'est pas étendue de quelque manière que ce soit, il se demande quelle elle est, et il n'y est plus. Il pose ensuite ces trois principes : 1^o l'âme ne pouvant point être un mode de la matière, il faut nécessairement qu'elle soit une substance ; 2^o cette substance ne saurait être matérielle ; 3^o quelle que soit

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 306-311.

(a) Nous entrons ici, d'autant plus volontiers, dans des détails, que le P. Roche n'est pas connu, et n'a pas même une mention dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*.

cette substance, qui ne peut être qu'immatérielle, elle n'est pas un pur néant.

§ 2. Il ajoute ensuite que tout ce que nous savons de l'être qui fait la substance de notre âme se réduit à savoir qu'elle est spirituelle; qu'en y regardant de plus près, cependant, on y trouve quelque chose d'essentiel, qui vit toujours et ne nous quitte jamais, que ce fond d'inhérence est la pensée; que la pensée, on peut le soupçonner du moins, est l'être substantiel comprenant en lui l'amour du bien-être, qui en implique la connaissance.

§ 3. Après s'être fait l'objection que la pensée et l'amour doivent être considérés comme des actions, et une action ne pouvant pas, sans absurdité, être considérée comme une substance, la pensée en général, ou la connaissance et l'amour, quoique essentiels à l'une, ne peuvent constituer sa substance, il répond en disant : 1° qu'une substance est nécessairement active; que l'on ne peut concevoir l'activité sans l'action; que l'âme, par conséquent, peut être conçue comme nécessairement active, et le fond de sa substance comme un acte permanent, qui ne souffre aucune interruption; 2° que cet acte permanent doit être distingué des actions passagères qu'il produit; que ce qui constitue la substance de l'âme, c'est l'acte immanent, invariable, qui n'est pas autre chose que la connaissance de l'être et l'amour du bonheur (1).

§ 4. Il exclut la sensibilité du nombre des qualités de l'âme; *les sensations* sont pour lui *des connaissances sombres, accompagnées d'amour* : Il confond la sensation avec la connaissance et la volonté, ou plutôt il prétend qu'elle participe de l'une et de l'autre.

§ 5. Il ignore ce qu'est sa personne, et il en donne une bonne définition.

§ 6. Enfin, ses conclusions sont les mêmes que celles de Locke et de Spinoza.

Toute cette doctrine, considérée en elle-même et dans ses conséquences, est profondément défectueuse.

(1) *Témoignage du Sens intime*, p. 324-325.

Pour arriver à la connaissance de l'âme, pour distinguer au milieu des modifications passagères et sensitives un fond d'être qui demeure invariablement le même, le P. Roche part de ce principe abstrait, qu'une manière d'être ne peut être réelle que dans une substance, principe incontestable assurément, mais qui ne peut jeter aucune lumière sur la question; car c'est ici une question de fait, et il n'y a que l'expérience qui puisse la résoudre. Dire que l'âme est une substance, ce n'est rien dire: il s'agit de déterminer ce qu'elle est. Le P. Roche devait donc se renfermer dans l'ordre des faits: là il aurait vu que notre substance n'est pas plus obscure pour nous que notre existence: qu'elle est ce que nous sentons identique à tous les âges et dans toutes les sensations de la vie; qu'elle est le *moi*: or, ce *moi* est-il pour nous un être abstrait? Le P. Roche, pour affirmer l'existence de l'âme comme substance spirituelle, pose ces trois principes: que l'âme ne pouvant point être un mode de la matière, doit être nécessairement une substance; que cette substance ne saurait être matérielle; que, quelle que fût cette substance, elle ne peut être un pur néant; et il ne s'aperçoit pas qu'il côtoie ainsi le spinosisme, que, le premier principe excepté, les deux autres appartiennent à cette doctrine, ainsi que la conséquence qu'il en tire que l'âme existe nécessairement, et qu'elle est une substance totalement différente de la matière. C'est là le danger que l'on court quand on ne cherche pas dans l'expérience l'idée de la substance: on arrive à fondre le fond de notre être avec l'être absolu de *cette tête gâtée de Spinoza* (1).

2^o Admettre la pensée dans le sens complexe que l'auteur accorde à ce mot, comme l'essence de l'âme, c'est tourner autour de la vérité, mais ce n'est pas y atteindre. L'amour de l'être est inné dans le sens de l'existence; mais de quel être l'âme a-t-elle l'amour inné? ce n'est pas de l'être en général, c'est du sien propre. Il faut donc conclure, en suivant la méthode de l'auteur, qu'elle sent le fond de son être, puisqu'elle l'aime. Quant au terme vague dont il se sert, je veux dire l'amour du bonheur, il est con-

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 320

stant que ce n'est pas l'amour de telle ou telle modification particulière qui est inné. L'âme ne connaît aucune sensation qu'elle ne l'ait éprouvée. Ainsi, avant qu'elle ait fait aucun exercice de ses sens, elle est réduite à aimer son existence individuelle (1).

L'auteur fait une objection contre sa propre opinion, tirée de ce que la pensée pouvant être considérée comme une action, ne saurait être une substance, et la réfute par ce principe : que toute substance est nécessairement action, et que la substance de l'âme doit être *conçue comme un acte permanent, comme un acte qui ne souffre aucune interruption* : faisant observer qu'il faut distinguer entre cette action invariable et permanente (qui, selon lui, constitue le fond de notre âme, et n'est que la connaissance de l'être et l'amour du bonheur) et les actions passagères qu'elle produit.

Mais l'objection résiste en dépit de la réfutation.

Cette conception de l'âme, comme un acte permanent, est tout-à-fait inintelligible. Tout effet est un acte de la part de celui qui le produit. C'est en ce sens que saint Thomas appelle acte tout ce qui existe, soit matériel, soit immatériel, et il appelle Dieu un acte pur, parce que l'Être souverain existant par lui-même n'est point un effet de lui-même. Cette précision de l'école qui a son sens ne porte point l'idée d'activité : quel usage dès-lors peut-on en tirer par la définition que l'on donne de l'âme ?

On fait ensuite une activité de l'amour du bonheur et de la connaissance de l'être ; mais il y a là une confusion évidente. L'amour de l'être et du bien-être est réellement une activité, mais la connaissance de l'être, en général ou en particulier, n'est point l'effet de l'activité de notre âme. Soutenir le contraire, c'est dire que l'âme n'est nullement passive ; et c'est bien en effet ce qu'a fait l'auteur. Mais n'est-ce pas là rompre en visière avec l'expérience, qui atteste que nous sommes passifs dans toutes nos sensations, comme elle atteste que nous sommes actifs dans nos vouloirs ?

Quant à la raison qu'il donne pour n'admettre dans l'âme que l'activité, « qu'en faisant l'âme active et passive à la fois, on introduit la divisibilité dans son essence, » on ne voit point sur quoi

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 322-323.

elle se fonde, ni comment l'âme perdrait sa simplicité pour être à certains égards passive, et active à certains égards (1).

Le P. Roche dit qu'il y a dans l'âme un fond d'être perpétuel qui fait sa substance, qui est sa pensée même, par cette raison que, dans l'hypothèse que l'âme puisse rester un moment sans penser, son être devient absolument intelligible. Cette opinion peut se soutenir. Il est vrai qu'en prenant, comme l'a fait probablement Descartes, la pensée dans un sens très-étendu, pour la conscience de soi-même, *sui conscientia*, on peut dire que l'âme pense toujours, parce qu'elle a continuellement la perception d'elle-même. Mais le P. Roche n'adopte point cette interprétation, et après avoir fait consister l'âme dans la pensée continue, il ne veut pas qu'on le sache par expérience : de sorte qu'elle est quelquefois dans cet état où elle est *je ne sais quoi* pour elle, une capacité quelconque et inconnue de penser, et que c'est seulement après avoir fait de soi un être abstrait, qu'elle conjecture, sans en être bien assurée, que la perpétuité de sa pensée est en elle, ce qui est une doctrine assez étrange.

Dans cette doctrine, l'âme n'étant pas l'objet perpétuel de sa pensée continue, quel peut être l'objet de la pensée continue quand elle vient à se fixer ? On a pu croire d'abord que c'était l'être en général, l'objet de notre volonté étant, dans ce système, non pas tel ou tel bien, mais le bien en général. Mais plus tard on renonce à lui prêter cette idée vague : on détermine même l'objet perpétuel de la pensée perpétuelle, et cet objet est l'infini existant ou l'essence divine : et nous voilà de nouveau en face du spinosisme. L'auteur a beau ensuite définir sa personne « une nature raisonnable qui subsiste à part, qui n'est point dominée et qui ne fait point » partie accessoire d'une autre, » la personnalité n'a aucune place dans son système : car l'âme n'y connaît pas son individualité identique et invariable : elle ne connaît d'elle-même que ses pensées ou ses modes de perception : elle est pour elle-même un *je ne sais quoi* qui connaît et qui aime essentiellement l'être en général et le bien-être. Or les pensées de l'âme sont des modes, sa connais-

(3) *Témoignage du Sens intime*, vol. 1^{er}, p. 325-326.

sance et son amour de l'être ne sont tout au plus que des propriétés essentielles, et rien de tout cela ne subsiste à part, ne subsiste en soi et ne saurait constituer une véritable personnalité. Il faut donc, bon gré mal gré, aboutir avec les matérialistes à cette absurdité que l'homme ne connaît ni ne sent sa personne, qu'il n'est qu'une pure collection, ou, avec les spinosistes, qu'il n'est qu'une manière passagère dont Dieu a la perception de lui-même : alternative inévitable, si l'on n'admet pas la perception immédiate de notre propre substance (1).

Au sortir de cette discussion, que M. Cousin appelait une lutte pleine d'intérêt, de Lignac se tourne aussitôt d'un autre côté. Pour achever de donner de l'âme l'idée qu'on doit en avoir, et en démontrer la spiritualité, il examine la doctrine de Locke, la définition qu'il donne de la substance et son soupçon célèbre que Dieu aurait pu donner à la matière la faculté de penser ; enfin, incidemment et dans la crainte que le matérialisme ne cherche un asile dans le système des monades, il soutient que la nature de l'âme ne peut être expliquée dans ce système, à moins qu'elle n'y soit considérée comme un monade unique, et non comme un composé de monades : ce qui ferait reconnaître qu'elle est une substance spirituelle.

§ 1. Locke, dit-il, fait consister dans la conscience de nos actions ou de nos perceptions notre substance identique : opinion dont la fausseté a été démontrée. « Comme c'est, dit-il, la même » conscience qui fait qu'un homme est le même à lui-même, » l'identité personnelle ne dépend que de là, soit que cette conscience ne soit attachée qu'à une seule substance individuelle » ou qu'elle puisse être continuée dans différentes qui se succèdent » l'une à l'autre. » Ce qui frappe d'abord dans ce texte, c'est une contradiction. Si c'est en effet, comme il le dit, par la conscience de nos actions seule que nous pouvons croire notre substance identique, comme chaque sensation, chaque action a sa conscience propre, et que la conscience d'une sensation n'est pas identique avec celle d'une autre, celle d'une odeur avec celle d'un son, com-

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 1^{er}, p. 336-354.

ment formeraient-elles, n'étant pas identiques, le sens intime de ma substance identique ? En second lieu, comment l'identité personnelle dépendrait-elle de modes variant continuellement, et qui peuvent exister ou subsister dans un autre sujet individuel ? Qui pourrait comprendre la transmigration d'une manière d'être du sujet qu'elle modifie, dans une autre substance ? Comment comprendre encore qu'après l'émigration de la conscience de l'existence d'une substance dans une autre, les manières d'être de deux substances différentes individuellement demeurent identiques (1) ?

Locke sachant que le corps humain n'avait pas, et ne pouvait pas sentir l'identité personnelle dans tous les temps, et voulant soutenir qu'un amas de matière peut penser, devait dire que le sens de notre identité personnelle n'appartient pas à notre substance, qu'elle soit matérielle ou immatérielle, et la faire consister dans la conscience de nos perceptions, quoiqu'elle varie, non de sept ans en sept ans comme le corps, mais d'un instant à l'autre, puisque d'un instant à l'autre nous changeons de pensées, de modes ; de volontés ; et enfin affirmer que cette conscience de la suite de mes actions peut être identique, rester la même et constituer la même personne, en passant de chez moi dans un autre homme. Car cela supposé, il pourra dire que « la conscience d'avoir appris à lire, en tel temps, a filé successivement sur toutes les masses numériques de matière qui se sont succédées par les sept ou huit renouvellements en total de toute la matière de son corps arrivés durant le cours de sa vie ; » faire du sens de son identité personnelle une sorte de forme substantielle qui, « voltigeant d'un individu dans l'autre, fait des deux une seule et unique personne en leur donnant la même manière numérique d'exister, et dire enfin cette énormité, que « si Socrate et le roi du Mogol participaient à l'identité de conscience ils seraient une même personne, que, si Socrate veillant et Socrate dormant, ne participaient pas à une seule et même conscience, Socrate dormant et Socrate veillant ne seraient pas la même personne » (2).

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 1^{er}, p. 342-343-344.

(2) *Ibidem*, vol. 1^{er}, p. 346-347-348.

Il est heureusement très-facile de faire évanouir une telle doctrine. La conscience de nos actions, de nos perceptions n'est autre chose que nos perceptions, nos actions senties par notre individu. Or, en moi chaque mode est numériquement différent de tout autre, soit que je les aie ensemble, soit que je les aie successivement. La sensation du vert est numériquement différente de celle du son : elles ne sont pas identiques. Donc les consciences des deux modes ne sont pas identiques. La conscience du vouloir que j'avais hier n'est pas la conscience du même vouloir que j'ai aujourd'hui. Donc le sens intime de notre identité personnelle que Locke reconnaît n'est point dans la suite des consciences de mes modes, de mes pensées, de mes volontés ; donc il n'appartient qu'à mon individu même, lequel seul subsiste le même sous une infinité de modifications différentes (1).

§ II. Abordant ensuite la question de savoir si la matière peut penser, de Lignac oppose à Locke ces deux propositions : 1^o quand il serait possible de penser que les attributs de l'intelligence sont compatibles avec ceux de la matière, c'est un point déjà décidé par tout ce qui a été établi précédemment, que notre âme n'est certainement aucune partie de la matière ; 2^o l'intelligence n'admet point les principes de la matière : propositions qu'il développe de la manière suivante :

1^o Il a été prouvé que ce qui sent l'existence en moi est un être très-simple qui exclut toute composition de parties. Quand on a voulu soutenir que l'âme était un organe central où retentissaient toutes les impressions reçues par le corps dans ses diverses parties, on n'a pu disconvenir que chaque impression ne fût reçue que par un point de cet organe intelligent, que ces points ne fussent des individus très-distincts, et que cet organe ne comprît pour le moins autant d'êtres sensibles que le corps a de points : or, le sens intime a déposé tout le contraire, et par conséquent a renversé l'hypothèse. Il a été démontré que le raisonnement, qui n'est pour ainsi dire que l'harmonie de nos idées, suppose évidemment que celui qui compare deux idées à une troisième a la per-

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 1^{er}, p. 349-350,

ception des trois idées. Nul rapport, en effet, pour celui qui ne sent pas deux termes à la fois; or, toute molécule ne pourrait recevoir d'empreintes qui n'appartinssent à des parties de cette même molécule numériquement différentes : donc il ne peut se trouver dans cette molécule aucune partie individuelle capable de faire une comparaison. Il est donc très-vrai que notre âme n'est point une molécule, puisque la molécule est essentiellement formée d'êtres distincts, et que l'être sensible au contraire est en nous l'unité la plus simple et la plus parfaite.

2° La première proposition démontre par avance la seconde : il est bien évident qu'une molécule de matière ne pourrait être censée susceptible de la diversité de nos sensations, de nos idées, à cause de la quantité prodigieuse de ses parties : il faudrait au contraire, pour la rendre propre à ces fonctions, lui enlever toutes ses parties, la réduire à un point indivisible, sans surface, sans côtés, et par conséquent l'anéantir : preuve évidente que l'intelligence et la sensibilité sont incompatibles avec la matière. Mais cette seconde proposition veut être traitée en elle-même, et indépendamment de tout antécédent. Voyons donc la thèse de Locke : « Il est impos- » sible, dit-il, de prouver par la contemplation de nos propres » idées, sans la révélation, si Dieu ne peut point donner à quelques » amas de matières disposés, comme il le trouve à propos, la puis- » sance d'apercevoir et de penser, » et essayons d'en démontrer directement la fausseté (1).

Toute molécule de matière n'est, à proprement parler, qu'un tout qui peut être divisé, dont les parties peuvent être arrangées diversement, recevoir diverses contextures extérieures. Or, on ne concevra jamais qu'une sensation, une pensée, une délibération puisse être le résultat d'aucun arrangement possible. Cela seul suffirait pour montrer qu'aucune molécule de matière n'est susceptible ni de pensée, ni de sentiment. A plus forte raison, si au lieu d'une molécule il s'agit d'un amas.

Que l'amas dont parle Locke soit un certain nombre de molécules qui ne fassent pas corps, comme un monceau de blé, ou un

(2) *Eléments de métaphysique*, 16^e lettre, p. 379-385.

corps dont les parties soient parfaitement homogènes, cet assemblage ou ces molécules sont divisibles ou sous-divisibles au-delà de tout ce que nous pouvons imaginer. Or, ce point accordé suffit pour rendre la démonstration irrésistible.

Quelle que petite que soit une molécule, c'est un monde, par la multitude d'êtres individuels qu'elle comprend. Dieu pourrait en faire un monde en petit, proportionnel au nôtre, où il y aurait autant d'astres que dans celui-ci, autant de végétaux, autant d'insectes. Tout y serait, par rapport à la masse de la molécule, ce qu'il est dans l'univers, eu égard à la masse totale actuelle; en outre, il pourrait d'une molécule empruntée à ce monde imaginaire en tirer un second proportionnel au premier, et ainsi de suite, sans qu'on puisse imaginer de fin à nos hypothèses. Mais on n'a pas besoin, contre Locke, de pousser la divisibilité de la matière à l'infini; on peut accorder même, si l'on veut, que les éléments de la matière sont indivisibles, que ce sont des points sans parties, sans superficies, pourvu qu'on convienne que toute portion de matière comprenne plusieurs de ces éléments. On peut réduire même l'hypothèse de Locke à des termes plus simples : et au lieu d'examiner si quelque amas ou quelque molécule de matière peut penser ou apercevoir des objets extérieurs, demander seulement s'ils peuvent avoir l'un ou l'autre le sens intime de l'existence. L'hypothèse sera présentée ainsi de la façon la plus avantageuse. Car si l'on s'en tient à la première impression, il semble qu'on ne puisse douter que Dieu n'ait le pouvoir de faire sentir à la matière l'existence qu'il lui donne : on ne soupçonne aucune contradiction entre exister et sentir que l'on existe, et ce point accordé, il ne serait plus difficile d'en conclure que la matière est susceptible de connaissance; mais aussi s'il est prouvé que la matière ne peut sentir son existence, il sera démontré qu'elle ne peut penser, parce que toute pensée renferme le sens de l'existence dans l'être qui pense (1).

Pour simplifier encore la question et mettre plus à l'aise le système, écartant l'amas de matière, et s'en tenant à la molécule, on

(1) *Eléments de métaphysique*, 16^e lettre, p. 390.

peut réduire la molécule, gratifiée du sens intime de l'existence, à la plus petite quantité possible d'éléments inétendus ou monades, à un cube composé de huit de ces éléments, qui feront un volume indivisible, parce que, quoique le cube soit composé de parties, il ne reste ni matière, ni cube, si on les sépare.

Or, qu'on suppose maintenant que Dieu veuille donner à ce cube le sens intime de son existence, ou le tout sentira son existence sans que les parties la sentent, ou les huit monades sentiront chacune la sienne, et leur composé ne sentira rien, ou le sens intime du cube sera le résultat des sens intimes des huit monades.

« La première supposition implique; car le cube n'étant rien de plus que la somme des huit monades, dire que le tout se sent exister, et que les parties ne sentent point leur existence, c'est soutenir que la masse se sent exister sans rien sentir de ce qu'elle est : on pourrait autant prétendre qu'un tout peut exister sans parties.

» La seconde supposition n'est pas plus soutenable, car si chacune des huit monades sent son existence, comme aucune d'elle n'est matière, il s'ensuivrait seulement que huit individus, dont aucun n'est matière, sentent chacun leur existence, mais que la matière qu'ils composent ne la sent point; et c'est-là la question.

» Il ne reste donc plus que le troisième parti. Il parait d'abord facile à soutenir. On pourrait comparer ce cube à une armée de 100,000 hommes, chacun certainement sent son existence : ne pourrait-on donc pas dire que l'armée entière se sent exister? Je ne crois pas que personne hasardât de le penser. Chaque soldat par son sens intime même exclut de son être tous ses camarades : qu'il soit assuré de leur existence, ce sera assurément par une autre voie et qui n'égale pas la persuasion de son sens intime. Et d'ailleurs il ne s'agit pas, dans la question que nous agitions, de certitudes d'existence d'êtres étrangers, ce serait une perception, et notre question exclut toute perception, et se réduit simplement à savoir si quelqu'amas de matière, comme par exemple un monceau de blé, peut avoir le sens intime de son existence. On ne peut pas même dire, si l'on veut parler exactement, que l'armée se connaît; quoiqu'on puisse dire que chaque soldat connaît l'ar-

mée : parce que les connaissances des soldats sont des façons d'être individuelles, à plus forte raison ne peut-on pas dire que l'armée se sent exister. Car comment pourrait-il résulter des différents sens intimes de 100,000 hommes, dont chacun exclut de soi tous les autres, un sens intime commun, qu'on peut dire appartenir à ce corps militaire. On pourrait appeler ce sens intime un composé de 100,000 incompatibilités : s'il est impossible que 100,000 ne fassent qu'un seul individu, il est impossible qu'une armée ait le sens intime de son existence.

» Ces raisonnements seront encore plus pressants, si nous les appliquons à nos huit monades, auxquelles nous n'accordons que le sens intime; en sorte qu'aucune d'elles n'ait la perception de l'existence des autres. Il est évident que chaque monade supposée sensible à son existence, exclut de soi tout autre être; que n'ayant point de perceptions des sept autres, il implique que, dans le tout qu'elles forment, il y ait une connaissance du tout, et par conséquent que le petit cube se sente exister. Qui dirait donc *moi*, je me sens composé de huit monades; ce n'est aucune monade : donc encore rien dans ce cube, qui n'est composé que de monades, ne peut se rendre ce témoignage de l'existence; ainsi, le cube se sentirait exister, et ne le sentirait pas (1) ».

Le matérialisme, battu sur ce terrain, pourrait peut-être se réfugier sur un autre, et chercher dans l'hypothèse des monades un argument pour sa cause. On pourrait se demander si, dépouillé des trois dimensions ou de l'étendue, et réduite à l'état de simple monade Leibnitzienne, la matière ne pourrait pas se sentir subsister. La question serait en effet embarrassante : il serait difficile au moins de démontrer que, dans cet état, la matière ne pût avoir le sentiment de l'existence. Mais sait-on bien ce que l'on demande? Sait-on ce que c'est qu'un être qui n'a ni partie ni superficie, et qui, par sa nature, est cependant un élément de l'étendue? Comment décider ce qui convient ou ne convient pas à un tel être, dont on sait seulement ce qu'il n'est pas, sans rien connaître de ce qu'il est? Comment concevoir qu'une âme ajoutée à une autre âme

(1) *Lettres à un matérialiste*, p 391, 392 et 393.

formerait un tout ? Tant qu'on présente la monade comme un être sans étendue, sans superficie, sans côtés, sans parties, on la conçoit très-propre à sentir son existence, mais quand on dit avec Leibnitz qu'étant unie à d'autres de son espèce, son essence est de pouvoir composer de l'étendue, on devient intelligible : et l'on ne sait qu'affirmer et que nier (1) d'un être dont on n'a aucune idée. Du reste, il n'y a pas à se prévaloir de l'incertitude où l'on peut être sur la possibilité de penser de la part de la monade ; il n'y a pas non plus à en conclure que la matière privée de l'étendue serait réduite à l'état d'une monade, ni que Dieu pourrait disposer la matière de manière qu'elle fût capable du sens intime, car on répondrait que cette monade ne serait point la réduction de la molécule de matière. Elle serait l'unique élément restant de tous ceux dont la molécule était composée ; et alors on ne pourrait dire d'elle qu'elle comprend toute la substance de la matière privée de ses dimensions, puisque la matière contient essentiellement des parties et que la monade n'en a pas.

La spiritualité de l'âme se trouve donc démontrée pour l'abbé de Lignac, et mise dans tout son jour. Mais cette grande vérité établie, tout ce qui intéresse l'âme n'est point pour cela épuisé, et après la question de sa nature se présente celle de sa destinée. Il est vrai que la solution de l'une entraîne pour ainsi dire celle de l'autre. De Lignac n'a donc plus que peu d'efforts à faire pour couronner sa doctrine, soit qu'il s'applique à la question elle-même, soit qu'il discute les objections auxquelles elle a pu donner lieu. Mais la question est si importante qu'il ne doit pas se contenter des moyens que l'observation et la discussion viennent de mettre à sa disposition : il aura à se placer dans un ordre différent, sinon supérieur, de considérations : il invoquera les révélations de la raison en faveur de l'immortalité.

L'immortalité de l'âme est une conséquence nécessaire, selon lui, de sa spiritualité ; n'étant point composée d'éléments, n'étant et ne pouvant être un amas de particules de matière, on ne voit pas qu'il y ait en elle de principe de destruction, comme dans le

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 398.

corps qui, étant une machine composée, cesse de l'être par la dissolution ou la dissipation de quelques-unes de ses parties essentielles. Ainsi, l'être sentant essentiellement son individualité la sentira éternellement, sera éternellement susceptible de bien-être, de mal-être, et de connaissance (1).

On fait plusieurs objections contre l'immortalité de l'âme. La première est tirée de l'amour que nous avons pour la vie présente ; la deuxième de l'étroite solidarité qui existe entre le corps et l'âme de la subordination de l'âme au corps et du corps à l'âme ; de la nécessité des organes comme causes occasionnelles de nos sensations, de la dépendance où sont les facultés de l'âme relativement à celles du corps ; la troisième, de ce que les occasions d'opérer sur l'âme manquent au Créateur après la mort.

Ces objections s'évanouissent devant un examen attentif et désintéressé.

L'attrait qu'a pour nous la vie du corps tient à un instinct naturel. Comme les organes des sens sont pour nous les avenues du bien-être, que nous ne nous imaginons pas d'autres plaisirs que ceux qu'ils nous procurent, les organes étant détruits, nous ne voyons plus de moyens d'être heureux, au moins de la manière dont nous aimons à l'être. Mais cet instinct aveugle est-il raisonnable ? Le corps n'est, dans le fait, qu'un être étranger qui n'intéresse l'esprit que par l'union qu'il a plu au Créateur de mettre entre deux substances qui diffèrent essentiellement. Les organes auxquels sont attachées les occasions du plaisir dont Dieu nous affecte, n'ont pas la moindre analogie avec nos sensations : ils n'en sont les occasions que par une loi très-arbitraire de la part du Créateur : qu'ils soient détruits, Dieu ne perd rien de son pouvoir qu'il a de nous modifier comme il lui plaît (2).

L'âme, dit-on, est faite pour le corps, et doit être anéantie avec lui comme une substance désormais inutile. Mais a-t-on démontré que l'âme était faite pour le corps ? de quel usage est-elle donc pour lui ? La vie du corps a un principe indépendant de

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3., p. 342.

(2) *Ibidem*, p. 435.

l'âme, et si elle intervient dans la vie et les mouvements du corps, c'est qu'alors la vie du corps est liée à la sienne propre et l'intéresse directement. Ce qui est vrai, au contraire, c'est que c'est le corps qui est né pour l'âme : il est l'occasion de ses plaisirs et de ses douleurs ; il est l'instrument d'une partie de sa destinée. Faudra-t-il supposer que l'âme périsse parce que l'instrument destiné à la servir n'est pas d'usage pour elle ? Autant vaudrait dire qu'un homme doit mourir parce que sa maison est écroulée (1).

Quand on se place au point de vue contraire, où l'on nous montre le corps fait pour l'âme, comme moyen de développement de nos facultés, pour conclure que le corps étant détruit, l'âme doit perdre toutes ces mêmes facultés qui ne peuvent plus s'exercer, on n'est pas dans une meilleure situation. D'abord, nos organes ne sont que des occasions arbitraires pour nos sensations, et Dieu peut agir immédiatement sur notre âme, et puis il y a un grand nombre de nos plaisirs qui sont complètement indépendants du corps et tiennent exclusivement à l'activité de l'âme. L'intelligence n'a pas besoin non plus du corps pour s'exercer ; le corps même lui est souvent un obstacle, et jamais elle n'est plus maîtresse d'elle-même que lorsqu'elle est dégagée de ses influences. Pourquoi donc, le corps destructible étant détruit, l'âme indestructible ne conserverait-elle pas toutes ses prérogatives, et ne se trouverait-elle pas même dans des conditions meilleures, puisque, livrée alors à la toute-puissance, elle ne serait plus restreinte aux effets réglés par les lois occasionnelles (2) ?

Dans ce même point de vue, où l'on prétend que l'âme a pour condition de son développement et de l'exercice de ses facultés l'organisme, on nous dit que, privée ainsi des conditions de son existence active, elle serait tout au plus réduite au sentiment de l'inertie pure ; le Créateur n'aurait aucune occasion de la modifier ; elle sentirait simplement l'existence, durant l'éternité, et ce n'est pas la peine d'exister pour être éternellement stupide. L'objection n'aurait aucune valeur même dans l'hypothèse qu'il faille

(1) *Témoignage du Sens intime*, p. 438.

(2) *Ibidem*, p. 441.

nécessairement des occasions à Dieu pour agir sur nos âmes ; car on peut dire que les bonnes et les mauvaises actions de la vie passée seront des occasions suffisantes, d'autant mieux que la raison saisit une relation naturelle entre la douleur et le crime, entre le bonheur et la vertu (1).

Pour mieux sentir cette relation, il suffit de se mettre sous les yeux les principes suivants :

1. Dieu seul est nécessairement et invariablement heureux ; chez l'homme, le bonheur n'est que contingent et passager.

2. Dieu n'a formé les êtres indestructibles et sensibles que pour les fixer dans le bonheur et dans la justice, sans toutefois attacher le bonheur à leur essence.

3. Cette intention du Créateur n'est pas remplie dans cette vie, puisque nous sommes maîtres d'être justes et injustes et que nous sommes assujettis à des alternatives fréquentes de bonheur et de malheur.

4. La vie est un temps d'épreuve où l'homme se prépare, suivant l'usage qu'il aura fait de sa liberté, un bonheur fixe ou un malheur irrévocable.

5. Celui qui aura méconnu sa destinée mérite d'être éternellement malheureux, c'est-à-dire qu'il doit être au moins réduit à l'inertie pure : principe qui est une suite de l'ordre que Dieu conçoit et qu'il aime nécessairement ; et qui constitue le fond de sa justice divine et le type de la justice humaine (2).

Le dogme de l'immortalité sort naturellement de ces principes : il n'a pas été institué par le législateur, comme moyen d'ordre social, pour retenir le peuple ou les grands ; c'est Dieu qui l'a placé dans la nature humaine ; c'est pour cela que « ma raison murmure quand on m'annonce que je suis fait pour être anéanti, et qu'elle me découvre, dans mon amour pour le bien-être, le vœu de la perpétuité de mon être » (3).

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 342-343-346-347

(2) *Ibidem*, *ibidem*.

(3) *Examen sérieux et comique*, 2^e vol., p. 377

II^e PARTIE.

II^e PARTIE.

HISTOIRE & POLÉMIQUE

CHAPITRE I^{er}.

Rapports avec Descartes, Malebranche, et Leibnitz.

De Lignac prétendait rattacher sa philosophie à celle des Pères de l'Eglise. Accusé par son parti *d'avoir donné une tournure nouvelle à la plus ancienne des sciences* (1), il songe à se couvrir d'une haute autorité. « J'eus peur, dit-il, lorsque j'entendis que j'avais donné du nouveau, et je ne me rassurai que lorsqu'il me vint dans l'esprit que ma philosophie était si peu nouvelle, qu'elle était celle des anciens Pères de l'Eglise, car j'avais été obligé par état d'étudier la tradition. Cette vérification, qui devait piquer mon amour-propre, ne m'avait pas causé la moindre émotion. Je n'étais point du tout étonné que mes sentiments philosophiques fussent d'accord avec ceux des Pères, puisque je ne croyais dire que tout ce que le monde sent et a toujours senti (2). » Je ne sais

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 442.

(2) *Ibidem*, 1^{er} vol., p. 443.

pas, toutefois, si de Lignac ne se fait pas un peu illusion. Il n'y a pas, entre ses opinions philosophiques et celles des Pères, la conformité qu'il semble croire. Sur la question de l'âme, par exemple, il diffère de saint Augustin de toute la distance qui sépare de l'animisme le spiritualisme pur. Il est à croire qu'il ne connaissait que superficiellement le grand docteur. Il ne remarque pas que le *mens* de saint Augustin n'est pas l'âme, mais une faculté, et pour tirer du passage cité le sens qu'il veut lui donner, il est réduit à faire un contre-sens, à traduire *vivendi* par sentir, c'est-à-dire à altérer la doctrine dans son essence, et à transformer l'animiste le plus déterminé qui fut jamais avant Stahl, en Cartésien pur. Il est vrai de dire cependant que le passage cité pouvait servir de point de départ au grand principe de Descartes, que l'âme connaît directement sa substance par cela même qu'elle se sait pensante, et qu'à ce point de vue de Lignac avait quelque droit de l'invoquer. Mais il n'en reste pas moins qu'il ne s'est pas douté que cette ressemblance cachait au fond un abîme, Descartes, et lui-même renfermant l'âme dans la sphère de la conscience, saint Augustin l'étendant bien au-delà, et, qu'en dernière analyse, le passage cité n'était qu'une contradiction avec la doctrine générale dont il voulait l'appui.

De Lignac n'est pas plus heureux, je crois, dans l'interprétation qu'il donne à un autre passage de saint Augustin, où il est dit qu'*être et connaître n'est pas la même chose*, et que l'âme *peut être sans connaître*. Il prétend qu'on doit reconnaître par ce passage que ce qu'il a dit de l'âme, réduite au pur sens de l'existence ou à l'inertie sentie, est dans les principes de l'illustre Père. Or, rien ne nous paraît justifier cette prétention : nous dirons même qu'il faut tout l'aveuglement du parti pris pour voir dans le texte cité ce qu'y voit de Lignac ; car c'est précisément le contraire qui s'y trouve. Quel est en effet ici la pensée exprimée par saint Augustin ? c'est que la substance de l'âme n'est pas toute dans la pensée. Et que signifie l'inertie sentie de l'abbé de Lignac ? une opinion toute différente. De Lignac met la substance de l'âme dans le sentiment de l'existence individuelle. Or, l'inertie sentie n'est pas autre chose que ce sentiment. Il faut sans doute le concevoir à l'état obscur : mais si obscur qu'on le suppose, il existe, il

est une pensée, ou du moins une perception ; et si sourde et si confuse qu'on fasse cette perception, réduite même, si l'on veut, à l'état des perceptions insensibles de Leibnitz, elle ne perd pas son caractère. Or, si elle se confond avec la substance même de l'être, comme le veut de Lignac, nous restons, quoi qu'il dise, en présence d'une doctrine essentiellement différente, je ne le dis pas seulement de la doctrine générale de saint Augustin, mais encore du texte qui est cité de lui et que l'on invoque.

De Lignac ne trouve de même chez les autres Docteurs qu'un appui incertain et équivoque. Il cite un passage assez curieux de saint Hilaire, qu'il traduit ainsi : « ce qui subsiste par l'efficace d'un autre ne peut avoir l'intelligence de son auteur, ni la science, parce qu'il sent seulement ce qu'il est. Au reste, il ne tend pas à chercher au-delà de son sens (intime) quelle nature lui a été assignée (1) », et il ajoute, s'adressant aux matérialistes, qui cherchent ailleurs que dans le sens intime quelle est leur nature ; « ils ressemblent à cet homme qui aurait voulu être à une fenêtre pour se voir passer dans la rue ; ils veulent voir leur âme par dehors et de dehors (2). Mais, qu'il ait tort ou raison contre les matérialistes, il ne s'aperçoit pas que, si d'un côté, saint Hilaire est pour lui, il est de l'autre contre lui, et cela dans la même phrase. C'est un des principes de l'abbé de Lignac que l'âme se connaît entièrement, et connaît sa substance. Or, saint Hilaire ne semble pas être tout-à-fait du même avis, et, si je comprends bien sa pensée, il me paraît incliner à croire que, par cela seul que l'homme est un être dépendant et imparfait, il ne connaît parfaitement ni son auteur ni lui-même, et, par conséquent, ne connaît pas sa substance.

De Lignac est plus près de la vérité, quand il passe de la psychologie à la théodicée. Ici, sa pensée est conforme à celle des Pères qu'il cite, sur les points les plus importants, et notamment sur le grand principe de l'innéité de l'idée de Dieu. Il a le droit de rappeler, par exemple, cette pensée de Tertullien : « *animæ à prin-*

(1) *Témoignage du Sens intime*, p. 440.

(2) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} v., p. 450.

cipio conscientia Dei dos est » (1). Ce n'est qu'un trait rapide, mais c'est l'idée de Descartes. Il peut encore se reconnaître dans l'*influxus divinus* (2) de saint Clément d'Alexandrie, qui rappelle cette main puissante dont nous nous sentons pressés dans les ténèbres ; image sous laquelle de Lignac aime à nous représenter l'action mystérieuse de Dieu sur notre âme. Mais sauf ce point et quelques autres, comme la doctrine de l'incompréhensibilité divine, il n'y a, entre lui et les Pères, que ces rapports généraux, communs à toute doctrine spiritualiste. C'est là, du reste, tout ce qu'il tenait sans doute à établir. Il ne prétendait pas faire remonter son système à ces sources lointaines qu'il avait explorées, puisqu'il avait été obligé par état, comme il dit, d'étudier la tradition, mais qu'il n'avait pas approfondies sans doute, et qui paraissent même ne lui avoir été que médiocrement familières.

Ce que de Lignac avait étudié, sinon toujours approfondi, ce sont les philosophes spiritualistes du xvi^e siècle. Ses maîtres sont Descartes, Malebranche, et même quelquefois Leibnitz. C'est de ceux-là seuls qu'il relève et qu'il s'inspire ; ce sont ceux-là qui lui ont servi de guides, comme il le dit de Malebranche (3), dans la recherche de la vérité.

De Lignac est tout pénétré de Descartes. Je ne parle pas de l'esprit philosophique, de la méthode, du point de départ, des conclusions ; il est trop évident qu'ici de Lignac est un disciple. Mais, en dehors de ce qui constitue le patrimoine commun et l'esprit général de l'école, sur un grand nombre de points particuliers et d'opinions propres au maître, on reconnaît, à travers bien des différences, l'inspiration permanente de la pensée cartésienne. Sans entrer dans tous les détails (4), qui sont infinis, et en nous attachant seulement à quelques questions importantes, telles que celles de

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 477.

(2) Ibidem.

(3) Ibidem, 2^e vol., p. 46.

(4) Ce que dit de Lignac du caractère nécessitant de l'évidence, de l'influence de l'entendement sur les inclinations, de l'essence de la matière, etc., appartient à Descartes.

la nature et de l'activité de l'âme, du sens de la coexistence du corps, de l'existence et des attributs de Dieu, il nous sera facile de voir par quels liens étroits de Lignac appartenait à la philosophie du xvii^e siècle.

De Lignac semblait croire qu'il y avait loin de son premier principe, le sens de l'existence personnelle, au *Cogito, ergo sum*. Il se trompait. Quand on rapproche les deux principes, abstraction faite de la chimère de l'inertie pure, les différences ne paraissent guère que dans la formule. Descartes prend pour point de départ l'affirmation de la pensée individuelle, et semble aller ainsi de la pensée à l'être. De Lignac, pour éviter les critiques faites à Descartes, prétend poser l'être individuel en même temps que la pensée. Il veut donc que l'être se pense lui-même, pense sa substance, son essence, son être un et identique, et se pose pour ainsi dire avant tout comme substance. Mais je ne sais si, en voulant modifier la formule de Descartes, il ne tombe pas dans une double méprise. D'abord il n'a pas compris Descartes, au moins le Descartes du *Discours de la Méthode* et des *Méditations* (1), qui ne prétend pas tirer l'être de la pensée par un raisonnement, et donner un sens logique à l'*ergo*; car, quoi qu'en pense de Lignac, Descartes affirme simultanément, enveloppe dans une même et unique affirmation, l'existence de l'être, du sujet individuel et du caractère essentiel par lequel il se manifeste à lui-même. En second lieu, il ne s'aperçoit pas qu'au point de vue d'une science rigoureuse, l'affirmation de la pensée précède celle de l'être; car c'est par la pensée que l'être existe pour lui-même, prend possession de lui-même: il ne se pose et ne s'affirme que par l'acte et en vertu du droit de la pensée. On peut accorder à de Lignac qu'en dernière analyse, il établit avec la même fermeté que Descartes la pensée et l'être; mais on ne saurait aller au-delà. La personnalité n'est pas moins dans la formule de Descartes que dans la sienne, pour n'y être pas exprimée par son nom. L'être humain ne s'y distingue pas moins profondément de tout ce qui n'est pas lui, personne ou chose, non moi matériel ou immatériel. Seulement, dans la modification

(1) Voir *Précurseurs et Disciples de Descartes*, M. Em Saisset, 167.

qu'on lui fait subir, la formule cartésienne perd son caractère si énergique et si expressif; elle n'a plus cette beauté éclatante qui rend visible la vérité générale, et laisse tout d'abord entrevoir toutes les vérités particulières qu'elle renferme, et qu'elle *laissera tomber sur nous comme une pluie d'or*, ainsi qu'on l'a dit si bien des grands principes scientifiques en pensant sans doute de préférence au coup de génie de Descartes (1).

De Lignac prétend, ce qui est une erreur, que Descartes fait consister l'essence de l'âme dans l'actualité de la pensée, dans les pensées qui se succèdent continuellement au sein de la substance qui pense, et il s' imagine s'éloigner du maître pour sa définition de l'âme. Le vrai, c'est que Descartes, en mettant la substance de l'âme dans la pensée, et de Lignac dans le sentiment de l'individualité, la voient absolument sous le même aspect. Si de Lignac comprend dans le sentiment de l'individualité la pensée, le sentiment, l'activité, la volonté libre, Descartes n'est pas moins compréhensif. L'âme n'est pas pour lui seulement une chose qui *pense*, comme on le dit trop souvent, mais *une chose*, c'est à dire un être « qui *sent*, qui *agit*, qui *désire*, qui *veut* et *ne veut pas* (2). » Je ne veux pas examiner si de Lignac a compris que Descartes, en employant le terme un peu étroit en apparence de pensée, n'a pas voulu exclure de l'âme tout ce qui n'est pas la pensée proprement dite, mais la séparer, par son caractère le plus expressif et en même temps le plus général, puisqu'il se mêle à tous les autres actes de l'âme, de tout ce qui n'est pas elle. Je veux marquer seulement que l'âme est pour elle-même dans l'une des deux définitions ce qu'elle l'est dans l'autre; c'est-à-dire, un être qui se sait en possession de plusieurs forces ou facultés, qui saisit son identité sous des modes divers, sentiments, pensées, volontés, et s'affirme indépendamment de ces facultés et de ces modes. Je reconnais volontiers, néanmoins, qu'il y a quelque différence dans les deux définitions. De Lignac est plus frappé de l'identité de l'être, Descartes de son caractère distinctif: l'un s'attache plus au point de vue de

(1) M. Ch. Lévêque, *la Science du Beau*, 1^{er} vol., p. 252.

(2) Descartes, *II^e Méditation*, p. 72.

la substance, l'autre au point de vue de l'essence ; mais les deux points de vue se confondent dans la pensée de l'un et de l'autre, et c'est le même être qu'elle saisit sous les mêmes faces.

Dans cette question de la nature de l'âme, il est un point où de Lignac se rencontre encore avec Descartes, et qu'il faut indiquer. Dans sa *XI^e Lettre à un Matérialiste*, de Lignac, voulant établir que nous avons une idée exacte, une connaissance complète de l'âme, en marque les principales propriétés, « développe, comme il dit, le riche fonds de connaissances que nous procure le sens intime, et prouve très-bien contre Malebranche sa proposition ; mais on peut regretter qu'il n'ait pas rappelé qu'il devait à Descartes le principe de sa démonstration. Il faut d'autant plus le regretter, que cette démonstration ne pouvait que gagner à être rapprochée du principe exprimé d'une manière si piquante par Descartes dans ses réponses aux objections de Gassendi (1).

On aimerait à voir de Lignac marquer lui-même, plus souvent qu'il ne le fait, ses rapports avec ses prédécesseurs. On dirait parfois qu'il croit découvrir ce qu'il ne fait que se rappeler, ou qu'il a peine à distinguer ce qui lui appartient en propre de ce qui lui vient des autres. Est-ce illusion pure ? Est-ce préoccupation d'un esprit qui, tout entier à sa pensée et au but qu'il poursuit, dédaigne toute autre préoccupation, oublie volontiers les hommes pour les choses, et regarde la vérité comme un patrimoine commun, où tout est à chacun et où rien n'est à personne ? Si c'était une illusion, elle se prolongerait trop. De Lignac ne peut pas ne pas songer à Descartes et à Malebranche, quand il touche à tout instant leur pensée, soit pour la suivre, soit pour la modifier. C'est que sans doute il croyait qu'il avait assez fait ayant dit une fois qu'ils lui avaient servi de guides dans la recherche de la vérité, et que, dès-lors, il n'avait plus à s'occuper d'eux, mais de l'objet cherché par eux avec tant d'ardeur, et poursuivi par lui sur leurs traces.

Descartes, qu'on accuse avec raison d'avoir transformé cet *univers, ce riche et brillant univers que nous montrent nos sens, plein*

(1) Descartes, édit. Charpentier, p. 343-344.

de variété, d'activité et de vie, en un concept mathématique (1), et effacé l'activité des créatures, a fait au moins une exception en faveur de l'homme. Disons même que personne ne s'est fait une plus haute idée de l'âme humaine comme force active, de même que personne n'a plus fortement affirmé sa personnalité. On a pu élargir plus qu'il ne l'a fait la sphère de l'activité, puisqu'il la concentre dans la conscience, et lui interdit ces régions obscures de la vie organique où d'autres la font pénétrer. Mais qu'on y fasse attention, et l'on verra que ce qu'il lui fait perdre en étendue, il le lui fait regagner en puissance, et, si je puis ainsi dire, en intensité. Il a placé, il est vrai, au premier plan, dans la peinture qu'il fait de l'âme, l'idée de substance ; il n'exprime pas l'idée de force par le mot propre : mais l'idée elle-même, il la possède tout aussi bien que Leibnitz. Si l'âme se présente à lui comme une chose, c'est une chose qui pense, qui sent, qui veut, qui agit, qui meut le corps, et une chose qui a de telles puissances, ne peut pas être, pour celui qui les lui attribue, autre chose qu'une force essentiellement active. C'est parce que Descartes était à ce point de vue qu'il voulait que l'âme pensât, c'est-à-dire sentît ou agit avec la conscience sourde de son action, dès le premier moment même de l'existence.

Nous devons esquisser dans ses traits principaux la théorie de l'activité, telle qu'on peut la recueillir dans les œuvres de Descartes, si nous voulons faire connaître les rapports qu'elle présente avec celle de l'abbé de Lignac.

Descartes ne donne pas le tableau complet des puissances de l'âme dans la *II^e Méditation*, où il nous explique ce qu'il entend par *une chose qui pense* (2). L'âme n'est pas seulement pour lui une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent ; elle est encore une force qui meut. Il ne faut pas se laisser tromper par l'hypothèse des esprits animaux et de la glande pinéale. Que l'âme agisse directement sur les membres, ou qu'elle agisse par un intermédiaire, esprit ou fluide, il importe peu : je n'ôte pas à

(1) *Précurseurs et Disciples de Descartes*, par M. Em. Saisset, p. 170

(2) *II^e Méditation*, page 72.

l'âme le pouvoir d'agir sur le corps, parce que j'essaie d'expliquer comment ce pouvoir s'exerce. Or, il suffit d'écarter l'intermédiaire, d'oublier l'explication, pour reconnaître que Descartes admet tout aussi bien que Maine de Biran, par exemple, la faculté motrice. Tous les mouvements relatifs à la vie organique, et les mouvements instinctifs sont refusés à l'âme ; mais les autres lui sont accordés. Car s'ils sont déterminés par les esprits, et si le cours de ces esprits est déterminé par l'âme, *si la glande pinéale est mue par l'âme* (1), il s'ensuit que c'est l'âme qui se trouve en dernière analyse de principe de mouvement. Toute la différence qui existe entre la théorie de Maine de Biran tient à cet intermédiaire, c'est-à-dire à l'explication du phénomène, à l'interposition d'une hypothèse : circonstance secondaire, je le répète, qui ne change rien au phénomène lui-même, qui ne supprime pas son rapport avec la cause, et qui n'ôte rien non plus sans doute à la réalité de ce rapport dans la pensée de celui qui a tenté de l'expliquer. Descartes reconnaît même l'action directe et réciproque des deux substances : il déclare que la difficulté que l'on élève au sujet de leur communication, « procède d'une supposition qui est fautive et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir que si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une sur l'autre ; car, au contraire, ceux qui admettent des accidents réels, comme la chaleur, la pesanteur et semblables, ne doutent point que ces accidents ne puissent agir contre le corps : et, toutefois, il y a plus de différence entre eux et lui, c'est-à-dire entre des accidents et une substance qu'il n'y en a entre deux substances (2) ». Ainsi, s'il

(1) Descartes. *Des Passions de l'âme*, Art. 34, 43.

(1) Ibidem, Ibidem, p. 373.

Il dit encore, dans une de ses lettres : « Que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnements, ni comparaison tirée d'aucune autre chose, qui nous la puisse apprendre, mais néanmoins nous ne saurions en douter, puisque des expériences certaines et évidentes nous le font connaître manifestement : et il faut bien prendre garde qu'il s'agit ici d'une de ces choses connues par elles-mêmes, qu'on obscurcit toutes les fois qu'on veut les expliquer par d'autres. » (Cité par Maine de Biran, *Œuvres inédites*, 1^{re} v., p. 295.)

n'a pas concentré sa pensée sur l'idée de force, comme Leibnitz, il ne l'a pas méconnue en ce qui concerne l'âme ; il a vu même, ce qui échappa à Leibnitz, que les substances agissaient les unes sur les autres, et que leur action n'était pas limitée à leur développement interne.

Descartes distingue dans l'âme ce qu'il appelle ses actions et ses passions, un côté actif, si je puis ainsi dire, et un côté passif. Il range parmi ses actions toutes nos volontés, *à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme* (1), et parmi les passions, les perceptions ou connaissances, *à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont* (2). Mais cette distinction, qui est un fait psychologique incontestable, n'altère en rien le caractère de force active attribué à l'âme. La passivité n'est qu'une face particulière de cette force considérée dans ses rapports avec les autres forces qui agissent sur elle. Sous cette passivité, en quelque sorte d'occasion, persiste un fonds d'activité, qui est la condition de cette passivité même.

Il est difficile de donner à la volonté, c'est-à-dire à la forme la plus élevée de l'activité, une plus grande puissance que ne fait Descartes. L'âme n'agit pas seulement sur le corps par la volonté (3), sur la sensibilité morale, sur la faculté de connaître (4) ; grâce à la volonté, et en tant que volonté, elle ne peut jamais être contrainte. La volonté est absolue : elle est indépendante même de l'entendement (5). Elle est si ample et si étendue qu'elle ne connaît pas de bornes (6) : et c'est pour cela qu'elle fait connaître à l'homme mieux qu'aucune autre faculté, qu'il porte en lui l'image de la divinité (7). Qu'on se rappelle cette définition de la liberté : « elle

(1) *Descartes*, édit. Charpentier, p. 512.

(2) *Ibidem*, *ibidem*.

(3) *Ibidem*, *ibidem*, p. 514.

(4) *Ibidem*, *ibidem*.

(5) *Ibidem*, *ibidem*, p. 357-358.

(6) *Ibidem*, *ibidem*, p. 97.

(7) *Ibidem*, *ibidem*, p. 95. (Voir aussi les *Principes de philosophie*, 1^{re} partie, p. 35.

consiste, dit-il, seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous contraigne (1) ». Qu'il y ait quelquefois une certaine confusion de l'entendement ou du désir, et de la volonté; que la volonté empiète sur le domaine de l'intelligence et de la sensibilité, et prenne ce qui ne lui appartient pas, nous n'avons pas à l'examiner : ce que nous voulons remarquer, c'est qu'en faisant consister ici la liberté dans le pouvoir de faire ou de ne pas faire, avec le sentiment que nous agissons en dehors de toute contrainte, de toute force extérieure, en marquant de cette sorte le caractère de l'activité libre, Descartes ne permet pas de douter que l'âme ne lui ait apparue aussi bien comme une force que comme une substance. Comment d'ailleurs avoir sur ce point quelque doute, quand il comprend dans l'essence de l'âme la volonté comme l'intelligence, et qu'il y voit le rapport le plus étroit de notre nature avec la nature divine? L'âme n'est pas seulement une force; c'est une force qui, par la volonté, aspire à l'infini, ou plutôt qui, dans son effort, ne connaît pas de limites. Il y a bien là, pour le dire en passant, je ne dis pas les germes, mais les principes essentiels du véritable spiritualisme, et plus qu'une compensation des semences de panthéisme qu'on accuse Descartes d'avoir prêtées à Spinoza.

Il est impossible, quand on prend pour point de départ la conscience, de ne pas voir dans l'âme une force active. Le fait de conscience, par cela seul qu'il se pose avec réflexion, révèle l'âme à elle-même sous son caractère fondamental de force. Par l'effort qu'elle fait pour se reconnaître et s'affirmer, elle se sent une puissance volontaire et libre, et par cela seul encore, elle ne peut se tromper sur les traits essentiels de son activité. Il n'y a donc pas à s'étonner que de Lignac se rencontre avec Descartes sur les points les plus importants, la puissance et l'indépendance de la volonté, son influence sur la sensibilité et l'entendement, et le caractère absolu de la liberté. Il faut remarquer seulement que s'il

(1) *Descartes*. édit. Charpentier, p. 95. (Voir aussi les *Principes de philosophie*, 1^{re} partie, p. 35.

est conduit par le point de départ et l'inspiration de Descartes, il va plus avant. De Lignac n'est pas un disciple docile à l'excès ; il modifie ce qu'il emprunte ; il ajoute, il retranche. Ainsi nous le voyons ici développer, sur les principes de Descartes, la démonstration de la liberté, rejeter contre Descartes l'action réciproque des deux substances, marquer le caractère d'activité de l'âme dans la sensibilité, faire de la cause volontaire le type de la causalité, et la condition de la vie intellectuelle et morale de la vie véritablement humaine. A-t-il encore été, sur ces deux derniers points, qui le distinguent particulièrement, inspiré par Descartes ? Il est certain que ces deux vérités sont dans Descartes et pouvaient en être tirées. Par cela seul qu'il supprimait l'activité des créatures et concentrait toute causalité propre dans l'âme, il ne pouvait aller chercher au dehors le type de la force. L'homme qui était arrivé par le plus haut effort de la réflexion, par le doute universel, à son premier principe, n'ignorait pas non plus que l'activité libre, à savoir l'attention et la volonté, était la condition de la vie de la pensée. Mais il restait à dégager ces vérités et à les formuler, pour mettre l'élément actif de notre nature dans tout son jour, et couronner la théorie de l'activité. C'est le mérite qui était réservé à de Lignac, et plus tard à Maine de Biran.

De Lignac semble être encore plus indépendant et plus original, quand il passe du sens intime à la perception externe. Descartes ne parle point du sens de la coexistence du corps, et l'on sait qu'en général il ne va au monde extérieur que par un intermédiaire. Je ne sais cependant si l'on ne trouve pas chez lui au moins le germe de l'opinion de l'abbé de Lignac sur ces deux points importants de la connaissance.

Descartes n'était pas aussi complètement *esprit* pur que le disait Gassendi. Si personne n'a marqué plus fortement que lui la distinction des deux substances, et s'il a concentré l'homme dans l'esprit, il n'a pas méconnu l'existence du corps, ni l'union intime et profonde établie entre lui et l'âme. Citons ce passage, que sans doute oubliait Gassendi : « Il n'y a point de doute, dit-il, que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité. Or, il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé

quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger et de boire quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif. . . . La nature m'enseigne aussi ces sentiments. . . . que je ne suis pas seulement logé dans mon corps comme un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très-étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. Car si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais seulement cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau. . . . (1) » Quoi de plus expressif ? et qu'est-ce qu'un animiste, je ne dis pas un matérialiste, pourrait dire de plus ? Mais ce que je veux constater, ce n'est pas la solidarité ou plutôt cette sorte de consubstantialité que Descartes établit entre le corps et l'âme : j'aperçois ici comme le point de départ de la théorie de l'abbé de Lignac. Otez en effet cette nature dont parle Descartes et qui nous enseigne si *expressément* et si *sensiblement* que nous avons un corps, et remplacez-la par un sens chargé de remplir la même fonction, et vous aurez le sens de la coexistence. Il était d'autant plus facile de s'emparer de la donnée que nous indiquons, et d'attribuer à un sens spécial la perception de notre corps, que Descartes semble en faire le résultat d'une révélation distincte de celle par laquelle la nature donne la certitude du monde extérieur. Le rapprochement que nous faisons diminue-t-il cependant le mérite de l'abbé de Lignac ? Nullement. C'était quelque chose que d'écarter ce mot vague de nature, et de rapporter à l'âme le pouvoir de saisir directement ce que nous appelons notre corps, quelques-uns de ses états et de ses propriétés.

Il faut aussi reconnaître un mérite à de Lignac en ce qui regarde l'autre point de la théorie que nous avons rappelé, et tout en faisant la part des souvenirs et des influences, marquer celle de l'originalité ou du moins de l'indépendance. Il a pu encore ici être mis sur la voie. Descartes, en effet, rejette les idées-images (2)

(1) *Descartes*, édit. Charpentier, p. 115, 116 ; voir encore p. 232, 33, 518.

(2) *Descartes*, édit. citée, p. 364, 394, 395.

et même accepte quelquefois le monde extérieur sur la foi du principe de causalité, indépendamment de la croyance à la vérité divine (1). Mais, sur le premier point, il ne fait que glisser rapidement et exprimer une opinion ; sur le second, il oscille entre deux doctrines. De Lignac est plus complet et plus ferme sur le premier point, et sur le second, malgré quelques incertitudes de langage, il est presque aussi formel et aussi irréprochable que Reid. Ainsi, d'une part il a démontré le vice radical de la théorie de l'idée-image, et de l'autre, si son langage se ressent encore quelquefois de l'hypothèse cartésienne, s'il parle encore de révélation divine, cette révélation n'est plus l'inclination que Dieu nous donne à croire que les idées représentent des réalités extérieures : elle est une révélation naturelle, une foi instinctive qui se suffit à elle-même, qui trouve en elle-même sa légitimité.

De Lignac suit Descartes en théodicée, comme il le fait en psychologie, en se réservant une part d'indépendance et d'originalité. Seulement il faut reconnaître qu'il n'a pas toujours été ici, dans la part qu'il s'est faite, heureusement inspiré. Il semble qu'un esprit rompu, comme était le sien, à la réflexion, et qui aimait en même temps la spéculation métaphysique et l'observation de la réalité vivante, eût dû être frappé de la grande démonstration tirée de l'idée de l'imparfait, et s'y attacher de préférence : car il y a là, dans l'admirable inspiration de Descartes, une alliance de la métaphysique et de la psychologie, un mélange de raisonnement et d'observation bien fait pour saisir et ravir un spiritualiste. De Lignac cependant, comme nous l'avons vu, y est resté insensible. Tout ce qu'il recueille dans la démonstration, c'est l'innéité de l'idée de Dieu. Le principe de l'argument lui échappe. L'idée d'imperfection ne disparaît pas complètement chez lui : car elle est le point de départ, quoi qu'on fasse, de toute démonstration. Mais ce n'est pas la nature de notre être qui le conduit à l'auteur de notre être, c'est notre état, c'est notre manière d'être actuelle : c'est au principe de causalité qu'il demande son point d'appui.

(2) *Descartes*, édit. Cousin, 8^e vol. p. 276.

Si nous voulions chercher la cause de cette préférence ailleurs que dans une disposition naturelle, peut-être la trouverions-nous dans l'influence de Descartes lui-même. Descartes, dans ses méditations profondes et incessantes sur la grande et capitale question de l'existence de Dieu, est frappé successivement des divers aspects qu'elle présente, des divers moyens de résoudre le problème, et il penché tantôt pour un moyen, tantôt pour un autre, suivant les dispositions actuelles de sa pensée, ou les inspirations de son génie, de sorte qu'il paraît comme sollicité par deux méthodes opposées (1); mais il est quelquefois si positif sur l'importance du principe de causalité, qu'on peut croire qu'un disciple se place exclusivement à ce point de vue, ou du moins s'y attache de préférence. Descartes dit, dans ses *Réponses aux quatrièmes objections* : « Je pense qu'il est manifeste à tout le monde que la *considération de la cause efficiente est le premier et principal moyen, pour ne pas dire le seul et unique, que nous avons pour prouver l'existence de Dieu* (2). » Si de Lignac a lu ce passage, il a pu y trouver une inspiration ou une justification.

Dans le problème tout aussi important des attributs de Dieu, nous voyons de Lignac, comme toujours, tantôt se rapprocher de Descartes, tantôt s'en éloigner, soit pour l'aggraver, soit pour le corriger. Sans entrer dans tous ses détails, nous signalerons seulement deux points saisissants : l'un, qui concerne la question des causes secondes; l'autre, celle de la Providence.

De Lignac ne veut pas de la création continue; il ne trouve pas cette doctrine digne d'un vrai philosophe; il est pour l'acte unique, et cependant il se retrouve avec Descartes dans la doctrine des causes secondes. Comme lui, il rapporte à Dieu le mouvement; il fait des lois de la nature, qu'il place hors du monde, non pas l'expression des faits, la formule des phénomènes généralisés, mais des volontés de Dieu, et, comme telles, les causes productrices des phénomènes, l'expression de la volonté actuelle de Dieu ou plutôt la volonté divine elle-même, non pas subsistante dans l'effet, res-

(1) *Précurseurs et Disciples de Descartes*, par M. Em Saisset, p. 165

(2) *Descartes*, édit. Charpentier, p. 241.

tant dans l'effet après l'acte créateur, mais subsistant actuellement en Dieu même, et produisant actuellement les phénomènes. Il va même, sur ce point, plus loin que Descartes. Celui-ci, embarrassé, au point de vue où il s'était placé, de ces lois qu'il ne pouvait pas supprimer du monde, et qu'il ne pouvait concilier avec l'unité divine, était conduit à leur donner une sorte d'existence indépendante, à leur livrer le monde au détriment du Créateur, ou du moins à amoindrir l'action divine (1). De Lignac, plus conséquent, s'élève contre Descartes, et l'accuse d'avoir regardé les lois du mouvement « comme des vérités abstraites nécessaires et métaphysiques, comme des *pensées* du Créateur », et d'avoir par là ouvert la porte à une foule d'erreurs. Pour lui « ces lois sont des décrets, sont des volontés, et des volontés actuelles de l'être qui opère par le vouloir (2), » de sorte qu'il aggrave encore la doctrine du maître, et dépouille plus complètement la nature de toute vie propre et de toute initiative (3).

Sur le second des deux points dont nous voulons nous occuper, c'est-à-dire, sur la raison de la création, de Lignac se laisse moins entraîner : il s'arrête où Descartes se précipite. Dans cette redoutable question de la création, si l'on essaie d'en pénétrer le mystère et de se demander pourquoi Dieu est sorti de son repos, on court risque aussitôt de tomber dans un abîme. Si, avec Descartes, on ne veut pas que Dieu ait eu un motif pour créer le monde,

(2) *Descartes*, édit, Charpentier. Introduction, p. 41.

(2) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 184.

(3) Plus tard, il est vrai, il essaie de réagir contre l'influence de cette doctrine et de prêter quelque vie à la nature. Nous le voyons incliner, vers la fin de sa carrière, du côté des forces spontanées, dans le domaine de la nature vivante. Il devient Newtonien, comme il dit, non sans peine et sans répugnance ; il a été si longtemps Cartésien (*) ! Mais la première impression n'avait pu jamais s'effacer, la conversion n'avait jamais été complète. Il était si bien resté Cartésien, qu'au moment même où il croyait secouer le joug et arborer un nouveau drapeau (à l'occasion de la doctrine de l'âme des bêtes), il retombait dans la doctrine du premier maître.

Nunc in Aristippi furtim præcepta relabor.

(*) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 352-353.

qu'il n'ait suivi d'autre loi que sa volonté pure, sans suivre et sans consulter la raison, on fait de Dieu une puissance aveugle produisant tout machinalement, et l'on est sur le bord du spinosisme. Si, avec Malebranche et Leibnitz, on veut que Dieu ait suivi la raison, il faut reconnaître qu'il a été obligé de former le meilleur monde possible, et l'on est sur la pente du fatalisme (1). Comment faire pour conserver l'équilibre et se préserver des extrêmes ? De Lignac ne recule pas devant le problème, et il pense le résoudre en substituant l'idée de fin à celle de motif. Car, selon lui, si l'idée de fin implique l'idée d'intelligence, elle n'implique pas celle de motif déterminant, de motif agissant sur la sensibilité, c'est-à-dire de véritable motif. Dès-lors, Dieu n'a subi aucune influence, en agissant ; il n'a été déterminé à agir que par une idée ; il n'a préféré la création la plus parfaite que parce qu'il a conçu la création la plus parfaite ; il est donc resté libre, tout en restant raisonnable. De cette sorte on évite l'écueil contre lequel s'est heurté Descartes, et celui sur lequel penchent Leibnitz et Malebranche. De Lignac a-t-il, en effet, par cette distinction ingénieuse du motif et de la fin, résolu le problème et levé toute difficulté ? Nous n'avons pas encore à l'examiner. Nous essayons seulement ici d'indiquer comment il procède avec la pensée d'autrui, l'étudiant, la rejetant ou se l'assimilant, suivant ainsi la meilleure route qui puisse conduire à la vérité.

De Lignac semble, au premier abord, n'avoir rien de commun, dans sa théorie des idées, avec Descartes et Malebranche, si ce n'est le principe même de toute doctrine rationnelle des idées, à savoir, que toutes nos idées ne proviennent pas de l'expérience seule, qu'il existe dans l'homme une faculté supérieure, qui nous donne immédiatement des principes universels et absolus, et que ces principes tirent tout leur être de l'infini, c'est-à-dire de Dieu. Cependant, en y regardant de près, on trouve encore chez lui, en dehors de ce principe, quelques traces de la doctrine des maîtres.

(1) Voir les *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*. Rapport de M. Damiron, sur le concours de théodicée.

Il est évident que, des deux points de vue de sa théorie, celui de la cause et celui de la perfection, le premier lui appartient exclusivement. Ce n'est pas en partant de Dieu comme cause que Descartes ou Malebranche arrivent, soit aux idées générales, soit aux idées nécessaires. Quand Descartes dit : « Lorsque nous considérons une figure de trois côtés, nous formons une certaine idée » que nous nommons l'idée de triangle, et nous nous en servons ensuite à nous représenter généralement toutes les figures qui n'ont que trois côtés, » il ne fait pas sortir la généralité d'un rapport entre le triangle particulier et la puissance divine, qui peut le multiplier à l'infini. Pour Descartes, la généralité n'implique ni l'idée de Dieu, ni l'idée des possibles ; c'est l'esprit, qui par sa vertu propre et sans aucun secours, sans intervention aucune d'une idée étrangère, sort du particulier et s'élève au général. De Lignac, sous ce rapport, n'est pas moins indépendant de Malebranche. L'idée de cause est bien chez l'auteur de la vision en Dieu comme chez son disciple. Car, au fond, si nous voyons Dieu à travers les idées des vérités nécessaires, c'est parce qu'il se montre à nous par lui-même. Si je vois ces vérités, *que je ne vois point dans l'esprit des autres, comme les autres ne les voient point dans le mien, il est nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire et tout ce qu'il y a d'intelligence* (1) ; et, en un sens, cette raison universelle est bien la cause des idées qui sont en moi. Mais cette cause n'opère pas de la même manière : son action est immédiate ; elle n'est pas considérée comme cause efficiente des objets particuliers, mais des idées que nous en avons ; elle est une raison, une lumière, non une cause productrice et une force.

De Lignac n'est pas tout-à-fait aussi indépendant, si nous considérons le second point de vue de sa théorie. Lorsque Malebranche considère les vérités en général, les vérités mathématiques par exemple et les vérités morales, comme l'expression ou le reflet dans l'esprit de l'homme des rapports nécessaires des idées qui sont en Dieu, de telle sorte « que nous voyons les règles, l'ordre, la » raison en Dieu », son disciple ne le suit, pour ainsi dire, qu'à

(1) Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, liv. 2, 1^{re} partie. chap. 7

moitié : il explique les vérités mathématiques par un principe différent ; mais, quoi qu'il en dise, l'explication qu'il donne des vérités morales n'est pas autre que celle de Malebranche. A la bien examiner, c'est en Dieu qu'il cherche la raison de ces vérités, comme Malebranche lui-même. C'est parce que Dieu lui apparaît comme type de perfection, c'est parce que l'idée qu'il s'en fait implique la règle, l'ordre, la raison, que les inspirations spontanées de son cœur s'imposent à lui comme des lois nécessaires et universelles. Je ne sais pas même si, en dernière analyse, de Lignac, dans l'essence de sa doctrine, ne pense pas comme Malebranche beaucoup plus qu'il ne se l'imagine. Ainsi, pour lui, non pas seulement les idées morales, mais toutes les idées en général sont des pensées de Dieu, et l'esprit humain est en communication avec l'intelligence divine, en tant qu'il conçoit les vérités nécessaires et universelles. Si d'un côté, en mêlant à la conception de Malebranche, pour les idées géométriques et les idées de genre et d'espèce, l'idée des possibles, qui n'est pas chez l'auteur de la vision en Dieu, mais qu'il était facile encore d'en tirer (1), surtout pour les idées de genre et d'espèce, qui impliquent l'idée de puissance, il s'éloigne de Malebranche et entre à ses risques et périls en possession d'un système ; de l'autre, en faisant des êtres particuliers des reproductions de types conçus par Dieu, et des vérités morales des lois résultant de l'ordre conçu également par Dieu, il n'est que l'écho, et l'écho affaibli de Malebranche.

Mais s'il est plus près de Malebranche dans cette question, qu'il ne se l'imagine, il en est plus éloigné qu'il ne le suppose, dans celle des causes occasionnelles. Au premier abord, on n'est frappé que des ressemblances qui existent entre la pensée de de Lignac et celle de Malebranche. Comme l'illustre oratorien, qui refuse toute efficacité aux créatures, il destitue les corps de toute vertu, de toute puissance d'agir. Pour lui, leurs mouvements dépendent uniquement de Dieu, et sont les résultats de son action. Le même acte de puissance divine qui a produit le monde matériel, en a dé-

(1) L'esprit de l'homme conçoit clairement qu'il y a ou peut y avoir un nombre infini de triangles, etc.

terminé, du même coup, tous les phénomènes, qui ne sont que le développement dans la durée de l'acte créateur, et, par conséquent, ne sont que des actes de la volonté souveraine qui a présidé à l'acte primitif et éternel. Dieu a bien donné à l'homme, par exception, une volonté ; mais cette volonté, de par la différence fondamentale qui subsiste entre les deux substances, ne peut pas produire de mouvement hors d'elle-même, et ceux de ces mouvements qui semblent produits par elle rentrent en effet sous la même loi que les autres mouvements externes. L'homme, passif dans ses mouvements, l'est encore dans ses connaissances, dans ses sensations, et même dans son amour pour le bien-être, puisque c'est par la volonté de Dieu que nous avons l'amour général du bien, et que, s'il dépend de nous d'aimer quelque bien particulier, c'est en vertu de cet amour du bien en général que Dieu a mis dans les profondeurs de notre nature. Quoi qu'il en puisse être, il n'est pas difficile de constater, à côté de ces similitudes, si considérables qu'elles soient, des dissemblances qui introduisent un changement profond dans la théorie de Malebranche. L'homme ne disparaît pas de la scène chez de Lignac comme chez son maître. Il est quelque chose de plus qu'un acteur à qui Dieu souffle tous les mots de son rôle, comme il exécute tous ses gestes, tous ses mouvements : le ton, l'accent de la voix, le jeu interne au moins lui appartiennent. Le principe de ses mouvements est dans les déterminations libres de sa volonté : il est une cause, en un mot. Et il est si bien une cause que Dieu ne lui apparaît comme cause, que parce qu'il s'est reconnu comme tel tout d'abord. Pour lui, la causalité divine, si infinie qu'elle soit, ne détruit pas sa causalité propre. Ses connaissances lui viennent bien quelquefois par une révélation de Dieu ; mais c'est par l'attention, par l'effort de son activité qu'il se les approprie, en les convertissant en notions claires et universelles, en idées. La notion de Dieu lui est aussi communiquée ; mais cette notion resterait obscure, s'il n'y intervenait par sa volonté ; et c'est lui, par l'attention qu'il y applique, qui l'éclaircit et la développe, de sorte qu'il a une part personnelle dans tous les actes achevés de son intelligence. Il en est de même pour la sensibilité. L'amour du bien nous est imprimé par Dieu, puisqu'il nous est inné, et à ce point de vue,

nous sommes encore sous sa dépendance absolue ; mais ce qu'il nous a communiqué, ce n'est pas l'amour du bien en général, c'est celui de notre bien propre, celui de notre individu (1). Sans doute, c'est l'amour du bien qui nous a été donné, qui rend possible nos amours particuliers : mais c'est par un acte propre de notre volonté que nous cédon's à l'un ou à l'autre de ces amours (2). C'est parce que nous sommes une force libre que nous aimons ce que nous aimons actuellement. Et ce caractère de force libre est irrécusable : la conscience l'atteste avec la même autorité que notre existence elle-même. Nous sommes donc une cause efficace dans la sphère de nos volitions. Là, tout acte est un effet dont nous sommes la cause productrice, une action de notre substance, et ne peut être attribué qu'à elle : c'est de cette sphère que notre activité s'étend sur la vie intellectuelle et morale tout entière.

Il y a loin de là, comme on le voit, au caractère de passiveté sous lequel l'homme nous est montré dans les méditations de Malebranche. Malebranche accorde bien à l'homme, par l'attention, par l'effort, quelque influence sur la forme de nos connaissances, mais il lui dénie absolument toute efficace, toute puissance de causalité réelle (3). Il lui refuse le pouvoir d'agir en soi, de produire ses plaisirs ou ses connaissances (4) ; il attribue à Dieu seul le mouvement par lequel il s'élève au-dessus de soi-même et des objets sensibles (5). S'il reconnaît qu'il est maître de sa volonté à l'égard des biens particuliers, malgré l'amour inné et nécessaire qu'il lui communique pour le bien en général, il lui retire aussitôt ce qu'il vient de lui donner, car il lui refuse le pouvoir de changer comme cause véritable les déterminations de ses volontés à l'égard de ces biens (6). S'il lui accorde la faculté en présence

(1) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 321.

(2) Ibidem, 1^{er} vol., p. 95.

(3) Malebranche, *II^e Méditation*, § 1. . . . 7, p. 268, 269, édit. Charpentier.

(4) Malebranche, p. 274, 275, *II^e Méditation*.

(5) Ibidem, p. 292, *IV^e Méditation*.

(6) Ibidem, p. p. 311, *VI^e Méditation*.

de deux biens, d'examiner et de suspendre le jugement qui doit régler son choix, seul pouvoir qui dépende proprement de lui, comme il fait dépendre ce pouvoir de l'amour que Dieu nous imprime sans cesse pour le bien en général, par le fait il le supprime; de sorte que, en dernière analyse, toute l'activité humaine dans la sphère de la sensibilité et de la volonté, comme dans celle de l'intelligence, se perd et s'engloutit dans l'activité divine (1).

Comment de Lignac, si fidèle à Malebranche dans la question des causes secondes, a-t-il pu se séparer de lui aussi profondément dans celle de l'activité humaine? Sans oser l'affirmer d'une manière absolue, nous sommes tenté de voir ici l'influence de Leibnitz. Leibnitz a aussi son occasionalisme dans l'harmonie préétablie : il tient les substances dans l'isolement, comme Malebranche; il limite l'action de la force à son développement interne; mais il admet la force, il en prend le type dans la conscience; il restitue à l'âme humaine toute son activité, si profondément altérée par Malebranche. Or, ce sont là précisément les différences que nous venons d'indiquer entre de Lignac et le plus cher de ses maîtres; ce n'est donc pas trop se risquer que d'en chercher le principe ailleurs que dans ses propres méditations et d'y pressentir une nouvelle influence. De Lignac est un éclectique sans le savoir : il est rare que sa pensée n'ait pas un point de départ ou un point d'appui au dehors, tout en conservant son effort propre et en restant maîtresse d'elle-même. Il est vrai qu'il semble avoir moins goûté Leibnitz que Descartes et Malebranche. S'il est, comme tout le monde, frappé de la beauté et de l'étendue de son génie, s'il exprime souvent son admiration pour la grandeur des conceptions de l'auteur de *la Théodicée* (2), il ne le met pas au nombre de ses maîtres; il ne se glorifie pas d'être son disciple. Et pourtant il a dû plus d'une fois s'inspirer de lui : nous trouvons entre eux de singulières ressemblances, à côté, il est vrai, de diff-

(1) Malebranche, p. 311, *VI^e Méditation*.

(2) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3, p. 166.

rences notables, dans la question de la nature de l'âme, de l'activité, de la nature et de l'origine de l'idée de cause.

Dans la théorie de la conscience et de la nature de l'âme, de Lignac semble fort éloigné de Leibnitz : et il l'est en effet sous plusieurs rapports. Mais, au fond, qu'est-ce que l'âme est pour l'un et pour l'autre ? *Une substance spirituelle qui ne cesse jamais d'agir* (1), qui a en elle-même son principe d'action. Dans la définition de l'âme, de Lignac ne s'arrête pas, comme on pourrait le croire, à l'idée de substance. S'il ne parle pas de l'idée de force, quand il place l'essence de l'âme dans le sentiment de la personnalité, que peut être dans le fait pour lui, considérée au point de vue intérieur, cette substance qui se sent toujours la même, qui enveloppe en elle toutes ses facultés, *toute son activité*, comme il dit, si ce n'est une force, une puissance qui *exerce sans cesse un acte*, pour parler comme Leibnitz, *qui a des dispositions particulières à l'action, qui n'est jamais sans quelque effet* (2) ? Quand de Lignac modifie, ainsi que l'a fait Leibnitz, la fameuse formule de la table rase, il n'a pas la même netteté, la même profondeur dans la pensée ; mais la pensée est la même ; la modification qu'il apporte à la formule révèle le même sentiment de la puissance et de l'activité de l'âme. C'est ce qui fait qu'ils se rencontrent dans le principe de la perpétuité de la pensée. « Je crois, dit Leibnitz, que nous ne sommes » jamais sans pensées et aussi jamais sans sensation (3). » « Pour » moi, l'idée que je me fais de l'action, si je la conçois bien, me » parait appuyer et affermir ce principe reçu de toute la philo- » sophie, que toute action appartient à un sujet : je l'estime on ne » peut plus vrai, et même réciproque, en sorte que non seulement » tout ce qui agit est une substance individuelle, mais aussi que » *toute substance individuelle agit sans interruption* : je n'excepte » pas même le corps, qui ne se trouve jamais dans un repos ab- » solu. » Il est vrai que ce n'est pas là reconnaître la perpétuité de la conscience comme on reconnaît la permanence de l'action ; il

(1) Leibnitz. *Nouveaux Essais*, édit. Charpentier, 1^{re} série, p. 461, 474.

(2) Ibidem, p. 58-59.

(3) Ibidem, p. 66.

est vrai encore que c'est un principe de Leibnitz que la perception interne n'est pas donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme, ce qui est précisément la négation du principe de l'abbé de Lignac (en ce qui regarde l'âme humaine, bien entendu) ! Mais si l'on se rappelle que Leibnitz admet les perceptions insensibles, les pensées sourdes ; que de Lignac n'accorde pas toujours à la conscience la distinction et la clarté ; qu'il lui reconnaît un état primitif de confusion et de ténèbres auquel elle revient sans cesse, l'on trouvera que, tout en différant, les deux points de vue ne sont pas loin de se rencontrer.

Mais le point de contact le plus rapproché et le plus saillant, qui existe entre Leibnitz et de Lignac, c'est ce principe commun que l'âme trouve en elle-même la notion de force et le type de l'activité. On pouvait recueillir le germe du principe dans Descartes, qui accorde tant de puissance à l'âme humaine ; mais, enfin, c'est Leibnitz qui a dit que *la plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit* (1) ; et c'est là sans doute que de Lignac a puisé. Il faut seulement remarquer que pour lui c'est de l'esprit seul que l'idée procède, ou plutôt de la volonté ; et que, par conséquent, il saisit de plus près la force, et la prend à son origine même. « C'est en reconnaissant en nous cette activité par laquelle nous déterminons les mouvements de nos membres selon qu'il nous plaît • que nous nous sentons cause, et que nous reconnaissons qu'il y a une cause hors de nous (2). On ne peut « donner, ajoute-t-il ailleurs, une idée de force qui soit autre chose, en dernière analyse, que la nécessité de la correspondance d'un effet à une volonté qui le détermine » (3). C'était compromettre peut-être la généralité de l'idée de force, et ne laisser voir de force que là où il y aurait volonté ; ce qui est, comme on sait, avec l'impossibilité de la communication des substances contraires, le fond de la doctrine des causes occasionnelles ; mais à part cette conséquence étroite et téméraire du principe, conséquence que de Lignac n'a pas évitée, il reste qu'il

(1) Leibnitz. *Nouveaux Essais*, liv. II, p. 554, édit. Charpentier, p. 113.

(2) *Éléments de métaphysique*, p. 80.

(3) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 169.

a vu parfaitement que le type de la force est dans la conscience humaine, que c'est à l'occasion d'un vouloir qu'elle fait apparition dans la raison, et, chose remarquable, qu'il l'a vu mieux que Leibnitz lui-même, se rapprochant ainsi, tout en restant dans le point de vue des causes occasionnelles, de Maine de Biran.

CHAPITRE II.

De Lignac et Maine de Biran.

M. Ernest Naville semble croire que les œuvres de l'abbé de Lignac ne furent pas connues de Maine de Biran avant 1815. Nous lisons en effet dans l'introduction des *Œuvres inédites* : « En » 1815, retiré à la campagne pendant la période des Cent-Jours, » Maine de Biran s'occupa de lectures relatives au système de » Kant, et prit connaissance des écrits de l'abbé de Lignac (1). » Nous en demandons pardon au savant et honorable éditeur ; mais nous croyons que son opinion n'est pas ici parfaitement conforme à la vérité. Que Maine de Biran ait relu alors, étudié, médité de nouveau de Lignac, cela est certain, puisqu'il nous le dit lui-même dans son *Journal* (2), et que c'est à cette époque qu'il faut placer sa *Note sur un passage très-remarquable du Sens intime, par l'abbé*

(*) Le sujet de ce chapitre nous a été indiqué, en même temps que le sujet même de notre thèse, par le savant et éloquent professeur de philosophie grecque au Collège de France, M. Charles Lévêque.

(1) *Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Ernest Naville, tome I^{er}, p. 4.

(2) Il écrit dans son *Journal*, le 25 avril 1815 : « J'ai fait une assez longue et bonne note métaphysique sur quelques passages du livre de l'abbé de Lignac (*).

(*) Ibidem, t. III, p. 574.

de Lignac. Mais j'ose dire, non seulement que Maine de Biran connaissait l'auteur du *Témoignage du Sens intime* avant cette époque, comme le prouve la note sur l'écrit de M. Royer-Collard, où il est question « de remarques relatives à des opinions de Lignac (1) », et qui est de 1813 ; mais encore, qu'il l'avait beaucoup étudié, et avait senti jusqu'à un certain point son influence. Quels sont les degrés et les limites de cette influence ? Faut-il lui faire une grande part dans la révolution que subit la pensée de Maine de Biran, de 1802 à 1807, révolution de laquelle est sorti le Maine de Biran qui restera ? Nous n'allons pas jusques-là. Descartes, Leibnitz, et le travail propre de la pensée, ont fait ici beaucoup plus assurément que de Lignac. Mais, en présence des rapports frappants de ressemblance qui existent entre certains points saillants de la doctrine de l'un et de l'autre, surtout en ce qui concerne le rôle de la libre activité, il n'est pas permis de croire que Maine de Biran n'a rien reçu de l'auteur des *Eléments de Métaphysique et du Témoignage du Sens intime*. Nous devons donc essayer de mettre ce point en lumière dans l'intérêt de la vérité historique et de la justice, et comme nous ne pourrions le faire qu'imparfaitement, si nous nous bornions à rappeler quelques-unes des opinions qui sont communes aux deux métaphysiciens, nous allons présenter la doctrine générale de Maine de Biran dans ce qu'elle a de plus expressif et de plus caractéristique (2).

Selon Maine de Biran, l'être vivant qui doit être l'homme, mis en rapport avec le mode extérieur, en reçoit des modifications diverses, qui sont accompagnées d'un sentiment de peine ou de plaisir. Ce sentiment vague et indéterminé est absolument sans conscience. L'être vit et sent, mais ne se connaît pas. Il est dans une situation analogue à cet état de perceptions sourdes dont parle Leibnitz. Il ignore sa vie et son existence comme les fonctions par

(1) *Œuvres inédites de Maine de Biran*, tome 1^{er}, p. 571.

(2) Nous nous attachons presque exclusivement à l'ouvrage qui porte le titre de *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral*, où la doctrine de Maine de Biran se montre du reste dans sa forme la plus complète et dans ce qu'elle a de vraiment original.

lesquelles elle se produit, et les impressions affectives dont elle se compose (1).

A ce point de vue, la vie de l'homme se confond avec celle de l'animal : elle a son principe dans la vitalité des organes : elle tombe sous les lois fatales de la nature morte et de la nature vivante, et est du ressort de la physiologie et de la physique. L'homme débute par cette vie purement animale, et il y revient parfois dans le cours de son existence : c'est ainsi qu'elle se retrouve dans le sommeil, dans l'aliénation mentale, etc. (2). L'homme ne commence à vivre de la vie qui lui est propre, et par laquelle il se distingue profondément de l'animal, que lorsqu'il entre en possession de lui-même. Or, l'homme n'entre en possession de lui-même, n'a la propriété de soi, que par la conscience qui le fait exister à titre de sujet pensant, actif et libre (3). C'est à ce point de vue qu'il devient l'objet d'une science à part, distincte de la physiologie, comme de toute autre, et qu'il peut exister une science de la vie de l'âme comme une science de la vie du corps.

Le point de départ de ces deux vies, la distinction de ces deux formes de l'existence humaine, est essentielle pour quiconque prétend fonder une science véritable de l'homme. Si l'on fait abstraction de l'idée ou du sentiment même d'une cause libre productrice, immédiatement présente au-dedans de nous, tant que nous sommes présents à nous-mêmes, la science se trouve aussitôt faussée et profondément altérée. La véritable notion de cause, qui ne peut être prise que dans la force libre attestée par la conscience, disparaissant aux yeux des philosophes, le *moi* ne peut être alors pour les uns qu'un mode de la sensibilité, un phénomène analogue à ceux que l'observateur constate dans la vie sensible ; et pour les autres, alors même qu'ils restent au point de

(1) *Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral*, p. 86-87. Voir 3^e vol. — Naville, p. 446, 447.

(2) *Ibidem*, p. 89.

(3) *Ibidem*, p. 15.

vue psychologique de la distinction des deux substances et des deux principes, il ne peut que se confondre avec la pensée absolue, qui ainsi absorbe en elle toute force et toute causalité; si bien que la science de l'homme aboutit ou à la science de la nature, dont elle n'est plus qu'une face particulière, ou à la science de l'absolu, c'est-à-dire au panthéisme. Il n'est qu'un moyen d'éviter la confusion et de trouver le véritable fondement de la science, c'est de prendre le fait primitif là où il existe en réalité, dans la conscience du moi et de sa puissance (1).

Le fait primitif, base de tout l'édifice, c'est l'effort ou le mouvement volontaire; là est le véritable point de départ de la science, comme de l'existence. Par l'effort, le *moi* se manifeste à lui-même et se connaît comme force agissante, comme cause qui commence l'action ou le mouvement sans y être déterminé par aucune cause autre que le *moi* lui-même, et en même temps, par cela seul, entre en jouissance des facultés qui constituent l'humanité. Otez ce fait primitif, ôtez l'effort: la sensibilité, l'intelligence restent impuissantes et stériles, ou plutôt n'existent pas. La sensation, dont l'*affection* et l'*intuition* forment comme la matière et l'objet, n'a rien d'actif ou d'intellectuel qu'autant qu'il y a un sujet *moi* qui se joint ou s'applique à l'objet représenté, et qui s'en distingue (2). Or, ce sujet se fonde uniquement sur une relation première de cause à effet; cause *moi*, si le mode est un produit de la libre activité, tel qu'un mouvement volontaire, par exemple, et cause *non moi* conçue ou imaginée au dehors, si le mode est passif et perçu (soit au dehors, soit dans l'organisation sensible), comme effet de quelque force étrangère à la volonté. Si donc vous ôtez toute aperception de cause subjective ou objective, le rapport du sujet à l'objet disparaît, et la sensation n'existe plus comme fait de l'âme humaine, soit primitif et simple, suivant Locke et Condillac, soit secondaire et composée, selon nous, qui dérivons l'idée de cause extérieure du sentiment de la force

(1) *Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral*, p. 42, 52, 193, 201, 217, 219, 229.

(2) *Ibidem*, p. 89.

constitutive du *moi*, lequel s'unit aux impressions sensibles, sans s'y confondre et surtout sans en dépendre (1). De même que le *moi* ne perçoit pas, de même il ne juge pas en dehors du sentiment du moi et de son activité. Car le jugement consiste précisément à distinguer l'attribut du sujet ; et si l'individu ne fait pas cette distinction en lui-même, s'il ne sépare pas ce qui est *lui* de ce qui n'est pas *lui*, s'identifiant par exemple, selon l'expression de Condillac, avec toutes ses modifications successives, il sent et ne juge pas. Il ne donne pas non plus son attention, car l'attention étant un acte volontaire de l'esprit, là où il n'y a pas de libre activité, il ne saurait y avoir d'attention, ni par suite de réminiscence, ni par suite de souvenir (2).

Quand on s'élève dans les régions supérieures de la pensée, dans la sphère des idées générales, qu'elles soient seulement des produits de notre esprit, et, à proprement parler, des abstractions, ou qu'elles correspondent à des réalités indépendantes de nous, comme les idées nécessaires et universelles de cause, de substance, etc. (3), on retrouve encore l'activité volontaire comme condition essentielle de la connaissance. Le *moi*, il est vrai, ne contribue point pour une part égale ni de la même manière à la formation de ces deux classes d'idées. Les premières viennent de l'attention qui se porte et se fixe successivement sur chacune des qualités sensibles des objets : elles ne demandent au *moi* qu'un degré de plus d'activité dans la perception, pour grouper et condenser les résultats des observations successives. Les autres ont leurs racines dans les profondeurs mêmes du *moi* qui leur sert de type et de modèle par ses caractères essentiels d'unité, d'identité, de force ou de cause (4). Mais la condition est la même de part et d'autre : il faut que la volonté imprime de même le mouvement à l'intelligence. La réflexion, source unique des notions universelles et absolues, de causes ou de forces, dont le type se trouve dans la con-

(1) *Nouvelles Considérations*, p. 91.

(2) *Ibidem*, p. 96.

(3) *Ibidem*, p. 90.

(4) *Examen des leçons de Philosophie*, même volume, p. 212-213.

science même de notre effort voulu, est aussi la seule faculté par laquelle nous remontons à l'être nécessaire et absolu, en concevant comme illimitée ou infinie en lui la puissance ou la force qui est limitée et déterminée en nous-mêmes, et de plus en concevant que cette puissance suprême crée les êtres ou les substances, comme le *moi* crée des mouvements et des modifications. Ainsi, le *moi* qui nous donne le point de départ et l'antécédent de la science, nous en donne aussi la fin ou le dernier terme (1).

Il n'y a, en dehors et au-dessus de la sphère d'activité propre de l'âme, que les sentiments ineffables du bon, de la vertu, de l'infini, de la divinité, correspondant aux idées universelles et absolues. L'homme sait, par expérience, qu'il ne se les donne pas, ou que son âme ne se les suggère pas à elle-même. La cause, la source de ces suggestions ne peut être subjective; elle tient à une nature plus élevée que les sensations et les idées de l'esprit, plus haute que ce qui est fini, à une révélation supérieure: sous l'impression de laquelle l'âme est passive, comme est passive, pour l'être sentant qui la reçoit, l'impression sensible de la lumière sur l'œil qui s'ouvre pour la première fois à ses rayons (2). Mais, comme la perception distincte des objets visibles exige en même temps et l'activité du regard et la présence de la lumière intérieure, ainsi la perception claire des êtres intelligibles exige le concours de l'activité libre de l'esprit avec la lumière supérieure divine qui en est la source, la condition ou le moyen nécessaire, mais non la cause absolument efficiente; et si l'âme ne fait pas la lumière divine, elle se tourne et se dirige vers elle par sa libre activité. Cette activité n'expire que sur les limites qui séparent l'idée du sentiment. Nous pouvons, par le déploiement de notre propre activité, concevoir le souverain bien; nous ne pouvons l'aimer par nous-mêmes; dans cette région supérieure, l'esprit de Dieu ne souffle que là où il veut (3).

On ne peut embrasser l'ensemble de ces considérations ou de ces

(1) *Doctrine philosophique de Leibnitz*, p. 345-346.

(2) Note, même volume, p. 153, 56.

(3) *Ibidem*, p. 157, 159, 161.

faits sans se poser deux questions capitales, à savoir : quel est le lien qui unit les deux principes dont l'observation constate la présence dans l'être complexe qui est l'homme ? et quelle est la nature du principe supérieur qui le constitue dans son essence propre et le distingue de l'animal ?

Il est évident que, malgré la différence des deux principes, malgré la distinction des deux vies, la nature n'a pas jeté un abîme entre elles, et qu'au contraire elles sont étroitement unies. L'homme n'est d'abord pour lui-même ni une âme à part le corps vivant, ni un certain corps vivant à part l'âme qui s'y unit sans s'y confondre ; il est le produit des deux, et le sentiment qu'il a de son existence, n'est autre que celui de l'union ineffable des deux termes qui le constituent : en croyant se saisir lui-même sans l'un de ces deux éléments, l'esprit ne peut embrasser qu'une illusion, un pur abstrait, une ombre sans réalité. Plus tard, il pourra, par un acte de réflexion concentrée, séparer ou distinguer plus complètement les éléments compris sous l'unité de la conscience que j'ai du *moi*, comme personne sensible, et placée dans le point de vue d'un *moi* supérieur à tout ce qui est sens. Mais les deux éléments coexistent dans l'état naturel, et le sens de la coexistence se confond avec le sens intime (1).

Les deux vies dont l'union constitue la vie totale de l'homme se rencontrent, pour ainsi parler, dans le même espace, et s'y déploient conjointement : non pas comme deux substances se développant ou agissant sur deux lignes parallèles, mais comme deux forces de natures diverses qui se touchent sur plusieurs points, sans se confondre jamais, sans perdre jamais leur caractère distinctif, et concourent dans une mesure inégale à leurs destinées mutuelles, quoique ces destinées soient profondément différentes. Les deux éléments qui constituent l'homme double sont si entièrement unis qu'ils se touchent presque par les sensations affectives et les représentations intuitives qui sont dans l'animal, et que l'homme trouve en lui-même, toutes les fois que sa libre activité est suspendue, et que la conscience s'évanouit (2).

(1) *Œuvre philosophique*, édit Cousin, vol 3, p. 194-195-196.

(2) *Considérations*, p. 98, 103

Dans les systèmes où l'on fait abstraction totale de la libre activité, et par suite du *moi* ou de la personne humaine, il est facile de confondre les deux éléments l'un dans l'autre, de retourner ou de transformer le physique pour en faire le moral, puisqu'en faisant abstraction de la libre activité on a fait par là abstraction du moral même. Mais dans le point de vue où nous nous plaçons, la confusion qu'on en fait ailleurs n'est pas possible. On peut, dans certains cas, surtout dans les songes, la démence, etc., les surprendre, les signaler à part, les voir se succéder, s'exclure, se joindre, prédominer tour à tour, et former sous la même enveloppe deux êtres qui n'ont presque point de correspondance, ou sont aussi étrangers l'un à l'autre que l'est l'homme éveillé aux actes du somnambule (1).

Cependant, dans ce point de vue même, l'observateur saisit, entre l'homme physique et l'homme moral, des points de contact qui semblent servir de passage ou de lien entre les deux sciences ou les deux sortes d'éléments de la science complète de l'homme : par exemple, dans les influences des âges, des climats, des tempéraments, des maladies accidentelles, des modifications diverses et infinies de l'*automate* sur la nature et l'allure des idées, sur la personne morale elle-même, qu'elles finissent quelquefois par absorber, et encore, dans l'ordre inverse d'influence, d'action proprement dite de l'âme, où l'on pourrait même marquer exactement les degrés par lesquels l'activité d'un pouvoir énergétique, prenant le dessus, peut s'opposer aux passions, aux affections, à cette foule d'images qui troublent ou pervertissent les lois de l'intelligence, et même les vaincre ou les dissiper (2).

Le lien interposé entre ces deux natures, l'une animale, l'autre intelligente, c'est, ce semble, l'imagination (3), c'est-à-dire la faculté de concevoir dans l'espace, et de localiser dans l'organisation la sensation. Cette faculté, subordonnée d'une part à la sensi-

(1) *Considérations*, p. 116-117.— *De la Décomposition de la Pensée*.

(2) *Ibidem*, p. 118-119.

(3) Le rôle attribué ici à ce que de Biran appelle l'imagination, est rempli en partie par ce que de Lignac appelle le sens de la coexistence.

bilité intérieure, est mise en jeu par les mêmes mobiles d'excitation, et se proportionne à toutes ses dispositions variables : d'où un ordre particulier de phénomènes physiologiques étrangers par eux-mêmes au sujet pensant qui peut les ignorer et ne s'en rendre observateur que dans certains modes mixtes de l'existence sensitive; d'autre part, elle est subordonnée à l'activité de l'âme, qui peut la diriger, la régler, la mettre elle-même en jeu, au moyen des signes volontaires dont le *moi* dispose, ou qui donnent une prise directe à son action sur la reproduction des images, et par là indirectement sur les affections ou les sentiments qui s'y trouvent associés (1).

Malgré cette union étroite et cette quasi-solidarité que l'observation constate entre l'âme et le corps, il n'en existe pas moins entre leur nature une différence essentielle et caractéristique. Pour déterminer quelle est la nature de l'âme, il faut savoir se placer au point de vue du fait primitif; partout ailleurs, on ne peut que s'égarer et aboutir à des extrémités qui répugnent également à l'expérience et à la raison. Si l'on part de la notion de substance, et que, la prenant à son titre universel, on réunisse sous cette unique conception le sujet et l'objet, on est conduit à voir tout objectivement dans l'absolu, soit dans l'être universel qui est Dieu, soit dans une substance unique ayant à-la-fois pour attributs la pensée et l'étendue, ou même le sujet pensant tend à s'objectiver ou se localiser dans la substance étendue sous la raison de matière; et, dans tous les cas, l'individualité personnelle disparaît et n'est plus qu'une illusion de l'esprit. Dans cette conception, il est vrai, on peut arriver à la spiritualité de l'âme humaine, comme Malebranche; mais l'âme spirituelle perdant son individualité ne peut jamais devenir qu'un mode de la substance absolue et se perd dans l'infini. Si, au contraire, on part du fait de la réflexion et qu'on s'attache d'abord à savoir ce que le sujet sentant ou pensant est par lui-même avant de s'informer de ce qu'il peut être en soi, le sentiment d'une force agissante s'offrant comme le principe unique de la connaissance objective et subjective, l'âme conçue sur ce mo-

(1) *Considérations*, p. 132-133.

dèle, à titre de force, est conçue nécessairement comme immatérielle, toute cause ou force ne pouvant se représenter sous une image qui ressemble à l'étendue ou à ce qu'on appelle matière (1).

Certes, on ne peut pas lire ce résumé de la doctrine de M. de Biran et se rappeler celle de l'abbé de Lignac, sans leur trouver bien des traits de ressemblance. Mais, pour rendre plus sensible le rapprochement que nous prétendons établir, nous voulons réduire encore cette esquisse rapide, et formuler à côté la pensée de l'abbé de Lignac en un petit nombre de propositions.

Dans la doctrine de Biran se détachent six idées dominantes :

1° L'âme est constituée par le sentiment de la personnalité, qui se marque dans l'effort ; il est le fait primitif fondamental, caractéristique ;

2° Le sentiment de la libre activité ou de l'effort est la condition de toute la vie intellectuelle et morale de l'homme ;

3° L'idée de cause ou de force a son origine dans la conscience, dans le sentiment de la libre activité ;

4° L'idée de cause est le principe de la connaissance de Dieu ;

5° L'imagination et le sens de la coexistence sont le lien interposé entre les deux vies qui composent la vie totale de l'homme ;

6° L'âme, considérée comme cause ou force active, ne peut être que spirituelle.

Voici maintenant la doctrine générale de l'abbé de Lignac :

1° L'âme est constituée par le sentiment de son existence personnelle, une, identique ; ce sentiment est sa substance ;

2° L'âme, en même temps qu'elle est une substance, est une force active ; elle est libre, et c'est, par l'attention, par la libre activité, qu'elle donne de la vérité à ses connaissances ;

3° Les idées de cause et de substance ont leur origine dans la science. L'idée de cause vient du sentiment de la libre activité ;

4° Nous nous sentons comme un effet dont Dieu est la cause ;

5° Par le sens de la coexistence, nous avons le sentiment de l'u-

(1) *Considérations*, p. 231-232.

nion intime de l'âme et du corps ; il nous fait connaître le corps et un grand nombre de ses états et de ses parties ;

6° L'âme considérée comme substance une, simple, identique, ne peut être que spirituelle.

Nous ne voulons pas méconnaître la profonde différence qui se rencontre au point de départ des deux systèmes. Bien que de Lignac et Maine de Biran admettent, l'un et l'autre, pour premier principe, le sentiment de l'individualité, la différence n'en reste pas moins fondamentale ; car, chez l'un, ce sentiment n'est constitué que par l'effort ; chez l'autre, il précède tout phénomène, il est absolument indépendant, se suffit à lui-même et constitue l'essence, la substance même de l'âme. Et, pourtant, j'ose dire que, même à ce point de départ, où les deux pensées semblent si profondément séparées, un rapport de ressemblance se rencontre déjà. De Lignac, qui a mis le sentiment de l'existence à la base de l'édifice, ne songe jamais à l'en déplacer ; mais ce sentiment, pour lui, ne mérite pas le nom d'idée : il n'est positivement constitué, et par conséquent l'âme n'entre véritablement en possession d'elle-même que par le sentiment de la libre activité, par la réflexion, par la liberté. « Qu'est-ce que l'âme, dit-il, dans les premiers moments de son union avec le corps ? Une substance qui sent, à la vérité, mais dont le seul bien est l'impuissance de connaître son état. Par ce que le cours des esprits est trop rapide dans l'enfance, l'âme est incapable d'attention. Le sentiment l'absorbe tout entière. Par la sensation vive de son corps, elle se trouve toute livrée aux impressions de tout ce qui l'environne ; uniquement guidée jusqu'alors, ou plutôt entraînée par la machine, elle n'est accoutumée qu'à sentir, elle n'a connu que des corps ; *le sens même intime de son existence était confondu avec celui de l'existence et de l'appropriation de son corps. Il a besoin d'une réflexion expresse pour les distinguer* (1). »

Nous ne prétendons pas dire que ces textes contiennent expressément la formule de Maine de Biran, et qu'on puisse en extraire ce principe, à savoir que l'effort ou le sentiment de la libre activité

(1) *Eléments de Métaphysique*, p. 402-405.

est constitutif de l'existence personnelle, puisque le sentiment de l'existence personnelle est l'essence même de l'âme, et l'antécédent nécessaire de tout fait et de toute faculté. Mais il est évident que, dans la pensée de l'abbé de Lignac, l'attention, la réflexion, la liberté (noms divers dont il se sert pour exprimer le fait de la libre activité), est la condition requise pour que le sentiment de l'existence individuelle, base de toute la doctrine, sorte des ténèbres primitives, et s'accuse nettement pour lui-même. Il est évident encore que ce que Maine de Biran appelle la vie organique, la vie de la sensation et de l'imagination, antérieure selon lui au sentiment de l'effort, et qui en est indépendante, répond précisément à l'état qui, suivant l'abbé de Lignac, précède l'intervention de la réflexion dans la conscience que le *moi* a de son existence individuelle. Il existe une grande différence, assurément, entre les deux systèmes. Pour de Lignac, au-delà de cet état moral où l'âme se replie sur elle-même, se saisit fortement par la réflexion, et se distingue de tout ce qui n'est pas elle, de son propre corps et des autres, dans le cours même de cette vie de la sensation qui, pour de Biran, est purement animale, se rencontre déjà le sentiment de l'existence personnelle, à l'état latent il est vrai, ayant besoin du temps et du développement des organes pour se produire dans toute sa force et dans tout son éclat, mais existant tout d'abord, et se mêlant déjà aux premières impressions de la vie sensible et affective. Pour de Biran, au contraire, l'âme ne naît à la vie qu'en prenant le sentiment d'elle-même, et elle ne prend ce sentiment qu'en se reconnaissant comme une force libre, de sorte que tout ce qui précède le moment où ce sentiment apparaît, doit être retranché de son existence, et n'appartient qu'à la vie de l'animal. Pour l'abbé de Lignac, l'âme préexiste à la réflexion, elle est mise par le fait même de son existence en possession de son individualité; seulement, elle n'en a tout d'abord qu'une idée confuse, ou plutôt un sentiment vague et obscur; c'est peu à peu et seulement par l'attention, par l'effort qu'elle fait pour réfléchir sur ses impressions et sur elle-même, qu'elle s'élève des ténèbres à la lumière. Elle ne se crée pas elle-même en se sentant une cause, mais c'est en se sentant une cause et une force libre qu'elle se fait une juste idée d'elle-même, et se dégage de l'organisme avec lequel elle s'était

d'abord confondue (1). Pour Maine de Biran, l'être humain se crée d'une seule pièce et d'un seul coup par le sentiment de l'effort; il n'était rien auparavant; l'effort est pour ainsi dire le *fiat lux* de l'âme: c'est lui qui la fait sortir du néant et lui donne tout son être.

Mais il est remarquable que Maine de Biran n'était pas arrivé immédiatement à ce point de vue exclusif. Dans le mémoire sur l'*Aperception immédiate*, qui précéda le traité des *Considérations sur le physique et le moral*, il n'est pas éloigné du point de vue de l'abbé de Lignac: « La notion originelle, dit-il, loin d'avoir son principe ou son premier mobile dans aucune impression sensible reçue du dehors, est au contraire obscurcie, enveloppée, d'abord par tout ce qui est sensitif, et ne s'en dégage que lentement et par une suite d'efforts et de combinaisons d'éléments qui font une partie essentielle de l'humanité » (2). Comme on le voit, la notion originelle, le *moi*, préexiste à la conscience nette de lui-même: il se dégage péniblement, il est comme le lion de Milton dans le chaos de la création (3). Biran était alors dans le point de vue de l'abbé de Lignac, et, il faut le dire, plus près aussi de la vérité.

La conformité des points de vue devient plus sensible, si nous passons de la première proposition à la suivante. A tout instant de Lignac revient sur cette idée, que l'attention, la liberté est la condition, non pas seulement de la perception nette et distincte du *moi*, mais de toute véritable connaissance. On se rappelle la place qu'il assigne à la libre activité dans le raisonnement, dans l'origine des idées générales, de l'idée de Dieu, de l'idée morale, etc. Voulons-nous quelques exemples? « Le sens intime de la liberté est la condition du raisonnement. Toute connaissance implique une idée (une idée générale), et l'idée n'est possible que par l'intervention de l'activité libre. L'idée de matière est un rapport que nous ne

(1) *Éléments de Métaphysique*, p. 401.

(2) *Œuvres philosophiques*, vol. 2, p. 118.

(3) The tawny lion pawing to get free
His hinder parts.....

(*Paradise lost.*, book 7. v. 464-465.)

sommes capables de saisir que lorsque nous le sommes de comparer et de réfléchir. L'idée de Dieu, si profondément enveloppée dans le sentiment de notre existence, a besoin de l'attention pour se dégager et se formuler ». Mais il n'y a pas à insister sur ce point ; il est trop clair que l'activité libre tient une place considérable dans la théorie de la connaissance chez de Lignac, qu'elle y est la condition de toute idée, et que, chez Maine de Biran, elle ne peut pas ne pas être la condition de la connaissance, puisqu'elle est la condition même de l'existence de l'être qui connaît. Il faut passer à une autre proposition.

On ne s'étonnera pas, si l'on admet ce que nous avons dit dans le chapitre précédent, de trouver l'idée de cause si fortement établie chez de Lignac, bien qu'il semble beaucoup plus familiarisé avec Descartes qu'avec Leibnitz. Il nous semble d'ailleurs qu'on ne peut vivre assidument dans le monde de la conscience, sans être frappé de cette puissance intérieure et féconde d'où s'échappe, comme d'une source inépuisable, la vie de la pensée et du sentiment, sans saisir cette force mouvante qui se meut elle-même. Aussi l'abbé de Lignac, cartésien surtout par l'esprit d'observation intérieure, comme par le point de départ, non seulement n'omet aucune des faces de la force active qui est l'homme, mais encore reconnaît que c'est cette force qui est le principe de toute notion de force, la seule qui puisse expliquer la présence de l'idée de cause dans l'intelligence humaine.

La puissance de l'homme, comme force active, se présente à de Lignac, ainsi que nous l'avons vu, sous des formes diverses. Il la reconnaît d'abord dans son attrait pour le bien-être et son aversion pour le mal-être, dans ce qu'il appelle les volontés spontanées, dans les mouvements que nous imprimons à nos membres, dans l'attention que nous appliquons aux objets de nos connaissances, dans l'usage de la liberté morale. Il semble, il est vrai, confondre parfois sous le même nom de cause et de volonté des puissances diverses ; mais, par le fait, la véritable nature de la cause ne lui a pas plus échappé que son origine. Il a vu d'abord que ce qui faisait de l'homme une véritable cause, c'est la volonté libre, l'acte de la volonté personnelle, l'action de

ma substance, comme il dit, qui ne peut être attribuée qu'à elle (1), et que toute cause proprement dite est une volonté (2), « l'activité incompatible avec la pure passibilité et avec la nécessité » (3). Il ne lui a pas échappé ensuite qu'une telle cause n'apparaissant que dans l'homme, c'est de là qu'elle se transporte et s'applique au dehors. « Si nous poussons un corps fort lourd (4), dit-il, il ne cède pas, nous sommes obligés de redoubler d'efforts ; sa réaction ou sa résistance nous paraît de même espèce que notre effort ; nous lui adjugeons naturellement un sentiment obscur pareil à celui que nous éprouvons dans nos bras, lorsque nous les mettons en action, et nous supposons une activité dans le corps résistant. » Il faut remarquer que c'est si bien dans la conscience qu'il puise l'idée de cause, que l'idée de force ne lui paraissait intelligible que liée à la notion de cause volontaire et libre. Enfin nous devons rappeler qu'elle n'est pour lui, en dernière analyse, que « la nécessité de la correspondance d'un effet à une volonté qui se détermine » (5), et que l'idée de mouvement prenait chez lui son type dans les mouvements que nous imprimons à notre propre corps (6).

Prévenu par l'hypothèse des causes occasionnelles, de Lignac s'est égaré dans la question du mouvement volontaire. C'est-là la profonde différence qui existe dans la théorie de la cause, entre lui et Maine de Biran. Le lien direct qui unit la cause et l'effet lui a échappé. Encore est-ce bien ce lien, ce rapport qu'il a méconnu ? Relisons ce passage que nous avons déjà cité : « Le sens intime nous annonce que nous avons la force de remuer nos membres. . . . ; outre l'avertissement secret de l'obéissance de nos membres (7), le sens intime ne nous apprend-il pas, de plus, que cet effet suit nécessairement notre vouloir ? Analysons le témoignage du sens

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{er} vol., p. 89 ; 3^e vol., p. 279.

(2) *Ibidem*, 2^e vol., p. 214.

(3) *Ibidem*, 2^e vol., p. 369.

(4) *Éléments de Métaphysique*, p. 153-154

(5) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 169

(6) *Éléments de Métaphysique*, p. 137.

(7) *La sensation de l'effort dans la langue*, de M. de Biran.

intime. Il renferme d'abord l'union de notre âme et de notre corps, non comme un effet de notre vouloir, mais comme l'effet d'une cause extérieure. Il nous dit, de plus, qu'en vertu de cette union, ou de la loi qui la forme, nous avons un domaine sur nos membres, qui doivent servir nos volontés, et qui les servent effectivement, tant qu'ils sont en état d'obéir. Voilà le témoignage du sens intime, et *cette preuve est d'une évidence qu'on tenterait vainement d'affaiblir*. C'est ce que signifie cette réponse que nous faisons à quiconque nous demande pourquoi notre bras a fait tel mouvement ? C'est, disons-nous, parce que je l'ai voulu. Ce bras m'est uni, m'est approprié par la cause de mon existence, et suivant certaines lois du souverain moteur : le mouvement de mon bras suit de cette union » (1). Comme on le voit, la préoccupation du *comment* ne lui a pas masqué le phénomène. « C'est pour nous une énigme que la manière dont nos membres obéissent à nos volontés » (2), nous dit-il (vérité qu'il faut reconnaître dans tous les systèmes); mais, l'énigme à part, le fait existe pour lui comme pour Maine de Biran, et au même titre. « Quand nous l'étudions (la manière dont nos membres obéissent à nos volontés), il nous semble que cette obéissance vient de nous-mêmes ; nous sentons que leur mouvement part de leur intérieur ; ils font tels mouvements *parce que nous le voulons*, comme s'ils connaissaient nos désirs (3) ». Le rapport du phénomène à la cause ne peut être mieux aperçu ni plus formellement affirmé.

Nous ne voulons établir ici aucune parité entre de Lignac et Maine de Biran. Il n'y a chez le premier que des aperçus : il y a chez le second une doctrine profondément méditée et fortement systématisée. Mais quelques-uns des traits essentiels au moins sont indiqués par de Lignac ; et sans prétendre que Maine de Biran s'en soit emparé, il nous est permis de faire remarquer que l'origine de la notion de cause, telle qu'il l'a conçue, n'est nulle part plus

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 159-161.

(2) *Eléments de Métaphysique*, p. 140.

(3) *Ibidem*, p. 340.

clairement présentée que chez l'auteur du *Témoignage du Sens intime*.

S'il y a peu d'intérêt à signaler le rapport qui existe entre les deux philosophes, dans l'application qu'ils font de l'idée de cause à la connaissance de Dieu, on ne peut au moins oublier de dire que Maine de Biran a accepté, dans une certaine mesure, la théorie des idées de l'abbé de Lignac, et donné une place à l'idée de Dieu, considéré comme cause dans la formation de ces idées. Ne croit-on pas entendre de Lignac dans les lignes suivantes ? « *Le rapport d'un mouvement déterminé quelconque à une cause qui peut répéter ou imiter des mouvements semblables à l'infini*, constitue notre idée universelle de force motrice, qui ne peut être dite absolue, quoiqu'elle ait un terme ou un élément absolu. Je dis que toute idée est un rapport entre la perception claire d'un être limité ou déterminé, et la notion d'un être indéterminé ou illimité (1). » De Biran ajoute, il est vrai, qu'il ne partage pas l'opinion de l'abbé de Lignac, qui veut que nous sentions immédiatement la présence de Dieu dans toute idée ou perception ; mais cette restriction n'est qu'un détail très-secondaire. Au fond, le principe de la théorie est adopté ; car, quel est véritablement le principe de l'abbé de Lignac ? C'est que toute idée universelle est un rapport entre la perception d'un objet fini et la conception d'une puissance infinie, capable de répéter ou d'imiter cet objet à l'infini. Or, c'est là précisément le point de vue où se place Maine de Biran. Il est si pénétré du principe de la théorie, et ce principe lui agréé si fort, qu'il en répète encore la formule et se sert de la langue de l'abbé de Lignac pour exprimer le principe de causalité : « Le sentiment d'existence ou de cause ne devient une idée que lorsque, le rapport étant distingué dans les deux termes, notre causalité ou notre force devient un modèle imitable à l'infini » de toutes les forces conçues par induction (2). »

De Lignac n'a pas creusé aussi profondément que Maine de Biran la question des rapports du physique et du moral. Soit insuffi-

(1) *(Œuvres philosophiques. Ed. Cousin, vol. 2, p. 341-342.*

(2) *Ibidem, p. 310.*

sance, soit préoccupation de la doctrine des causes occasionnelles, il passe rapidement où de Biran s'arrête et enfonce. Il ne s'attache pas aux faits de la vie organique pour les saisir dans leurs points de contact avec ceux de la vie psychologique, et marquer l'abîme qui les sépare au moment même où ils se touchent. Il ne discute pas les méthodes, il ne réfute pas les systèmes ; on dirait que la question n'a pas pour lui la même importance. Il n'y a donc pas à se préoccuper beaucoup ici des liens qui peuvent les unir, si ce n'est peut-être en ce qui concerne la connaissance du corps propre.

Nous avons vu comment de Lignac reconnaît un sens particulier, qu'il appelle le sens de la coexistence : « J'ai, dit-il, la perception habituelle de l'existence numérique d'un volume de matière qui m'est propre (1). » Maine de Biran admet également ce sens, et presque dans les mêmes termes : « Le corps propre est, dit-il, l'objet » immédiat et constant de la perception » (2). Sans doute, ici encore, tout n'est pas ressemblance. De Biran est plus profond, ou du moins plus systématique : de Lignac se borne à constater le fait sans l'expliquer ; Maine de Biran tente une explication et veut que l'âme n'entre en possession du corps que par l'effort qu'elle fait pour le mouvoir (3). C'est, comme on voit, la différence du point de départ qui se retrouve dans un cas particulier. Mais, ici encore, on se touche de près tout en se séparant : d'une part, pour Maine de Biran comme pour de Lignac, les deux éléments dont l'union constitue l'homme, coexistent dans l'état naturel, et le sentiment de l'existence n'est autre que celui de l'union ineffable de ces deux éléments (4) ; et de l'autre, pour de Lignac tout aussi bien que pour Maine de Biran, il faut un acte de réflexion pour séparer ou distinguer les éléments compris sous l'unité de la conscience que j'ai du *moi*. Aussi aurais-je voulu voir le nom de l'abbé de Lignac rappelé par de Biran à côté de celui de Reil,

(1) *Éléments de métaphysique*, p. 101.

(2) *Œuvres philosophiques* de Maine de Biran, vol. 2, p. 322.

(3) Ibidem. — *Œuvres inédites*, Ed. Naville, vol. 2, p. 415.

(4) *Œuvres philosophiques*, vol. 2, p. 195.

célèbre physiologiste allemand, qui établissait, sous le nom de coenesthèse, une sorte de sens vital, analogue à celui de la coexistence, tel que de Lignac le conçoit. L'auteur des *Eléments de métaphysique* n'était pas un grand physiologiste ; ce n'est pas lui non plus qui a inventé le sens de la coexistence, qui est dans Descartes, et que l'on trouve encore chez les contemporains de l'abbé de Lignac, par exemple chez Turgot, dans son célèbre article sur *l'Existence* ; mais il avait fait preuve, dans la détermination de ce sens, d'une certaine sagacité ; il avait même marqué, en restant dans le point de vue de l'observation psychologique, quelques-uns des traits qui se retrouvent dans l'analyse de Reil. C'était assez pour mériter de n'être pas oublié.

Nous ne prétendons pas, cependant, faire de Maine de Biran un disciple de Lignac, ni pour ceci, ni pour le reste, et encore moins un disciple honteux. Au milieu des similitudes que nous avons signalées, de grandes divergences se rencontrent, qui laissent intactes l'indépendance et l'originalité. Indépendamment de la modification apportée au point de départ de Lignac par l'introduction d'un élément nouveau, c'est-à-dire de l'effort, comme principe constitutif de l'individualité, l'action directe de la volonté sur l'organisme substitué aux causes occasionnelles, et la négation de la perception directe de la substance de l'âme suffiraient bien pour séparer les deux métaphysiciens, et constituer, je ne dis pas deux doctrines opposées, mais deux systèmes différents. L'invention est rare en métaphysique ; ce n'est pas non plus la nouveauté des vues qui fait la valeur de l'esprit philosophique ou l'originalité du génie. Descartes a plus d'une idée qui n'est pas de lui, et qui remonte, à travers l'Ecole et le moyen-âge, jusqu'à saint Augustin. Qui oserait cependant contester l'indépendance et l'originalité du *Discours de la Méthode* ? C'est le parti qu'on sait tirer d'une idée, ainsi qu'on l'a dit souvent ; c'est la fécondité des aperçus qui la mettent en lumière et des applications qu'on en fait ; c'est la profondeur qu'on apporte dans l'observation, et la valeur de la mise en œuvre, si je puis ainsi dire, qui font la valeur de l'œuvre elle-même. A ce point de vue, même dans l'hypothèse où Maine de Biran se fût parfois inspiré de l'abbé de Lignac, il n'y aurait aucune conclusion à tirer contre lui. Il a bien pu s'inspirer de

Leibnitz sans se compromettre. C'est à lui que l'on rapportera toujours la gloire d'avoir fait de la libre activité la condition de la vie véritablement humaine, de la vie intellectuelle et morale. Si cette idée est dans de Lignac, si elle s'y montre sous des formes et dans des applications diverses, c'est lui qui l'a établie sur une base indestructible, et cela seul suffirait pour assurer son originalité. Il y avait justice cependant à rappeler le rapport de parenté, sinon de filiation, qui existe entre les deux métaphysiciens, et à faire sa part à l'obscur Cartésien du xvii^e siècle.

CHAPITRE III.

Critique de la métaphysique et du scepticisme de Buffon.

« Il y a longtemps, dit l'abbé de Lignac dans sa préface de l'*Esprit*, que je travaille à un ouvrage dans le dessein de donner un préservatif contre la philosophie de l'*Encyclopédie*. Il va paraître incessamment. Mais, par ménagement pour les auteurs et pour la partie du public qui faisait cas de ce grand dictionnaire, je fais voir le poison dans les sources où les articles pernicioeux de ce dictionnaire ont été puisés, sans dire un mot de ces mêmes articles (1). »

Son grand ouvrage du *Témoignage du Sens intime*, que de Lignac annonçait ainsi, remplit fidèlement le programme indiqué dans les lignes que nous venons de citer. Les doctrines qui dominent dans l'*Encyclopédie* y sont combattues avec autant de vigueur que d'habileté. De Lignac prend à partie Fréret, Bayle, Ch. Bonnet, le chevalier de Forbin, Collius, Fontenelle, qui tous étaient plus ou moins directement les adversaires du spiritualisme, et dont quelques-uns pourraient en effet être considérés comme les précurseurs de l'*Encyclopédie*. Mais, nous devons le faire remarquer, de Lignac avait déjà préludé à cette attaque générale par des combats singuliers. Il avait commencé par Buffon, contre lequel il s'était attaché à défendre les principes de la méthode et

{1} *Examen sérieux et comique*, préface, p. 64

de la certitude. Il s'était ensuite attaqué à Helvétius et avait pris de là occasion pour engager directement la lutte, ou plutôt la renouveler contre le principe de la plupart des erreurs qu'il essayait de dissiper, c'est-à-dire, la doctrine de la sensation. Sa polémique embrasse donc une grande variété de noms et de sujets, et par là elle ne manque pas d'un certain intérêt. Elle permet de saisir d'un coup-d'œil le mouvement philosophique du siècle, ou du moins le côté métaphysique de ce mouvement, dans un espace assez considérable. C'est pour cela que nous croyons devoir la faire connaître avec quelque étendue. L'esprit du XVIII^e siècle se montrera ainsi à nous sous son véritable aspect. La plupart des hommes avec lesquels elle nous met en rapport, n'ont pas grande valeur comme philosophes ; si quelques-uns d'entre eux ont pris une place dans l'histoire, c'est à d'autres titres qu'ils le doivent. Mais peut-être est-ce là même une raison de plus pour ne pas craindre d'entrer dans quelques développements. M. Saint-Marc Girardin dit quelque part, dans un article des *Débats*, sur une publication de M. Théry, recteur de l'Académie de Caen, que l'on est initié à l'intelligence d'une époque moins par les esprits supérieurs qui, non seulement dépassent toujours leur temps, mais encore annoncent l'avenir, que par les esprits de second ordre. Si l'observation est juste, la polémique de l'abbé de Lignac aura du moins cet avantage de nous donner la mesure de l'esprit métaphysique du XVIII^e siècle en France. Ni ses adversaires, ni lui-même ne dépassent, comme philosophes, cette moyenne qui montre les siècles dans leur vérité.

Buffon lui-même ne fait pas exception bien que, par l'imagination scientifique et le génie du style, il se soit fait une place parmi les esprits éminents de son siècle : il n'est pas un grand penseur ni un grand métaphysicien. De Lignac trouvait même qu'il n'était pas un grand naturaliste, et il essaie de le démontrer en même temps qu'il combat sa philosophie. Ses *Lettres à un Américain* contiennent une critique étendue des trois premiers volumes de l'*Histoire naturelle*, qu'il appelle *un tissu de systèmes qui se détruisent mutuellement* (1), et de toutes les opinions impor-

(1) *Examen sérieux et comique*. 1^{er} vol., p. 16.

tantes qu'il présente sur la nature et sur l'homme, c'est-à-dire de ce qu'on pourrait appeler la philosophie générale de Buffon.

Cette philosophie n'avait rien qui ne fût profondément antipathique à de Lignac. Il était Newtonien, et ce qui s'offrait à lui d'abord, c'était une hypothèse qui contredisait celle de Newton sur les causes du mouvement du système du monde avec une explication nouvelle de la formation des planètes. Il était chrétien, et il entendait attribuer la formation de la surface actuelle de la terre à des causes qu'il était bien difficile de concilier avec les données des livres saints. Il était spiritualiste, et, bien que Buffon se fût prononcé ouvertement pour la spiritualité de l'âme, il le voyait dérouler sur la formation de la vie organique et animale une théorie qui aboutissait à la génération spontanée, et paraissait singulièrement suspecte de matérialisme. Il croyait trouver encore cette triste doctrine dans sa psychologie; et, en effet, qui saisisait la limite entre la sensation corporelle admise par Buffon, et la matière sensible? Il le combat donc successivement sur tous ces points, lui opposant tour-à-tour l'observation et la raison. Il relève impitoyablement les contradictions; il emprunte des arguments tantôt à la science, tantôt à la Bible, frappant ainsi avec une arme à deux tranchants, sans trop de ménagement pour l'amour-propre, avec un manque de déférence qui déconcerte un peu ceux qui sont accoutumés à regarder Buffon à travers sa renommée, s'ils viennent à oublier que le respect a presque toujours pour condition la distance; enfin il présente ainsi une discussion animée, pleine de mouvement et d'intérêt, qu'il y aurait quelque plaisir à suivre dans ses développements, si notre étude ne nous renfermait dans le terrain de ce que de Lignac appelle quelquefois la métaphysique de Buffon, et d'autres fois, avec plus de raison, son pyrrhonisme (1).

On n'est guère habitué à placer Buffon parmi les sceptiques. On n'ignore pas que l'esprit du siècle l'avait fortement touché; mais sa renommée de naturaliste a tout couvert. Rien de mieux fondé cependant que l'accusation que de Lignac soulevait contre lui, comme le prouvent les propositions suivantes :

(1) *Examen sérieux et comique*, 3^e vol., 8^e lettre, p. 2., etc.

« 1^o Nous pouvons croire, dit-il, qu'il y a quelque chose hors de nous, mais nous n'en sommes pas sûrs, au lieu que nous sommes assurés de l'existence réelle de tout ce qui est en nous. L'existence de notre corps et des autres objets extérieurs est douteuse pour quiconque raisonne sans préjugés (1).

» 2^o Les vérités morales, en partie réelles, en partie arbitraires, n'ont pour objet et pour fin que des convenances et des probabilités.

» Le mot de vérité ne fait naître qu'une idée vague ; il n'a jamais eu de définition précise, et la définition elle-même, prise dans un sens général et absolu, n'est qu'une abstraction qui n'existe qu'en vertu de quelque supposition (2).

» 3^o Il y a plusieurs espèces de vérités, et on a coutume de mettre dans le premier ordre les vérités mathématiques ; ce ne sont cependant que des vérités de définition. Ces définitions portent sur des suppositions simples, mais abstraites ; et toutes les vérités en ce genre ne sont que des conséquences composées, mais toujours abstraites de ces définitions. Nous avons fait les suppositions, nous les avons combinées de toutes les façons. Ce corps de combinaison est la science mathématique. *Il n'y a donc rien dans cette science que ce que nous y avons mis* : et les vérités qu'on en tire ne peuvent être que des expressions différentes, sous lesquelles se présentent les suppositions que nous avons employées. Les vérités mathématiques ne sont que les répétitions exactes de définitions ou de suppositions. La dernière conséquence n'est vraie que parce qu'elle est identique avec celle qui la précède, et que celle-ci l'est avec la précédente ; et ainsi de suite, en remontant jusqu'à la première supposition. . . . Comme les définitions sont les seuls principes sur lesquels tout est établi, et qu'elles sont *arbitraires et relatives*, toutes les conséquences qu'on en peut tirer sont également arbitraires et relatives. Ce qu'on appelle vérités mathématiques se réduit donc à des identités d'idées et n'a aucune réalité. Nous supposons, nous raisonnons

(1) *Histoire naturelle*, 1^{er} vol., p. 77.

(2) *Ibidem*. p. 53, etc.

sur ces suppositions, nous en tirons des conséquences, nous concluons : la conclusion ou dernière conséquence est une proposition vraie relativement à notre supposition. Mais cette vérité n'est pas plus réelle que la supposition elle-même. Les mathématiques n'étant que des vérités de définition, ou, si l'on veut, des expressions différentes de la même chose, et n'étant vérités que relativement à ces mêmes définitions que nous avons faites, c'est par cette raison qu'elles ont l'avantage d'être toujours exactes et démonstratives, mais abstraites, intellectuelles et arbitraires.

» Nos sens ne nous donnent pas des notions exactes et complètes des choses. Pour peu que nous voulions estimer, juger, comparer. . . . nous sommes obligés d'avoir recours à des secours étrangers, à des règles, à des principes. Tous ces adminicules sont des ouvrages de l'esprit humain, et tiennent plus ou moins à la réduction ou à l'abstraction de nos idées. L'étendue, par exemple, étant une propriété générale et abstraite de la matière, n'est-ce pas un sujet fort composé? Cependant, pour en juger, nous avons imaginé des étendues sans profondeur, d'autres étendues sans profondeur et sans largeur, et même des points qui sont des étendues sans étendue. Toutes ces abstractions sont des échafaudages pour soutenir notre jugement (1).

» Les vérités physiques ne sont nullement arbitraires et ne dépendent point de nous. Au lieu d'être fondées sur des suppositions que nous ayons faites, elles ne sont appuyées que sur des faits : une suite de faits semblables, ou si l'on veut une fréquente répétition et une succession non interrompue des mêmes événements, fait l'essence de la vérité physique. Ce qu'on appelle vérité physique n'est donc qu'une probabilité, mais une probabilité si grande qu'elle équivaut à une certitude. En mathématiques, on suppose ; en physique, on pose et on établit : là, ce sont des définitions ; ici, ce sont des faits ; on va de définitions en définitions dans les sciences abstraites ; on marche d'observations en observations dans les sciences réelles : dans les premières, on arrive

(1) *Histoire naturelle*, 1^{er} vol., p. 21 — *Lettres à un Américain*, 3^e vol., 1^{re} lettre, p. 38, 43, 74, etc.

à l'évidence, dans les dernières à la certitude.... C'est ici où l'union des deux sciences mathématique et physique peut donner de grands avantages. L'une donne le *combien*, et l'autre le *comment* des choses. Et comme il s'agit ici de combiner et d'estimer des probabilités pour juger si un effet dépend plutôt d'une cause que d'une autre, lorsque vous avez imaginé par la physique le *comment*, c'est-à-dire lorsque vous avez vu qu'un tel effet pouvait bien dépendre d'une telle cause, vous appliquez ensuite le calcul pour vous assurer du *combien* de cet effet combiné avec sa cause, et si vous trouvez que le résultat s'accorde avec les observations, la probabilité que vous avez deviné juste augmente si fort qu'elle en devient une certitude, au lieu que sans ce secours elle serait demeurée simple probabilité (1).

» 4° Le Créateur réalise tout ce qu'il conçoit. Ses perceptions engendrent l'existence : l'être créé n'aperçoit, au contraire, qu'en retranchant à la réalité ; et le néant est la production de ses idées.» En accordant à Platon et à Malebranche que les objets extérieurs ne sont que des effigies idéales de la faculté créatrice, que nous voyons tout en Dieu, il ne s'en suit pas que nos idées soient du même ordre que celles du Créateur, qu'elles puissent en effet produire des existences..... Les choses que nous regardons comme réelles et comme existantes sont celles dont nos sens nous ont rendu toujours le même témoignage dans toutes les occasions ; nos idées, bien loin d'être la cause des choses, n'en sont que les effets et des effets très-particuliers, d'autant moins semblables à la cause première que nous les généralisons davantage ; et nos abstractions mentales ne sont que des êtres négatifs qui n'existent même intellectuellement que par le retranchement que nous faisons des qualités sensibles aux êtres réels. C'est ce qui fait que les idées générales ne peuvent être ni exactes ni précises » (2).

Tel est, dans ses principaux traits, le scepticisme de Buffon :

(1) *Histoire naturelle*, p. 260.

(2) *Ibidem*, p. 77.

voyons maintenant comment de Lignac relève les vérités qu'on a voulu renverser, et laissons-le parler lui-même.

Il commence par l'existence des corps. « Il y a à rabattre, dit-il, de l'énergie des expressions dont Buffon se sert pour en nier la certitude. Nous ne croyons pas seulement à cette existence, nous en sommes sûrs ; nous ne doutons nullement qu'il y ait quelque chose hors de nous ; nous sentons seulement que nous en pouvons douter, ce qui n'est pas la même chose (1). Les sens nous font connaître les corps par des abstractions, mais par des abstractions indépendantes de nos caprices. La vue, le tact, ne s'exercent que sur des surfaces ; mais ces surfaces existent, ce ne sont pas des surfaces imaginaires (2). Si les sens ne nous donnent pas l'individualité numérique des corps, s'il y a de l'indétermination dans la manière dont ils nous font connaître la matière, si l'intervention de l'esprit est nécessaire pour achever l'œuvre des sens, la rectifier, la préciser, la donnée primitive des sens n'en est pas moins réelle, et ne peut pas être plus mise en doute que l'intervention de l'esprit qui vient la compléter » (3).

» Il n'y a pas à s'occuper de l'opinion de Buffon sur la valeur et la nature des vérités morales ; elle n'est appuyée sur aucune preuve ; c'est une assertion purement gratuite.

» La raison qu'il tire de l'impossibilité de donner une définition précise de la vérité ne prouve pas, comme il le prétend, que nous n'en ayons qu'une idée vague. Ce qu'on ne peut définir est souvent ce dont l'idée est en même temps et la plus fixe et la plus présente. Il n'y a pas besoin de définition pour entendre ce que c'est que *vérité*, comme ce que c'est que *pouvoir* : ce sont des idées si simples qu'on les obscurcit nécessairement dès qu'on veut les exprimer par plus d'un mot. Que veut-on ensuite nous faire entendre, quand on dit que la définition elle-même, prise dans un sens absolu, n'est qu'une abstraction qui n'existe qu'en

(1) *Lettres à un Américain*, 3^e vol., 8^e lettre, p. 28.

(2) *Ibidem*, p. 43, 46.

(3) *Ibidem*, p. 47, 55.

vertu d'une supposition ? Cela est absolument inintelligible. Ces suppositions, en vertu desquelles existe la définition de la vérité, sont-elles vraies ou fausses (1) ? Là est la question

» Il y a aussi bien de l'obscurité dans l'idée que Buffon veut nous donner des vérités mathématiques. Que conçoit-il par ces suppositions sur lesquelles toutes les vérités mathématiques roulent ? Sont-ce les axiômes ? Ce qui est clair seulement, c'est que ces suppositions, et par cela même ces définitions et toutes les conséquences qui en sortent légitimement, sont arbitraires et relatives, et que toutes les vérités mathématiques se réduisent à des identités d'idées. Or, rien n'est moins prouvé qu'une telle doctrine. Quand je pense qu'il peut y avoir deux carrés égaux disposés de manière que deux de leurs côtés, un de chacun, fassent ceux d'un triangle rectangle, est-ce qu'il n'y a aucune réalité dans nos idées ? Certes, cette supposition est vraie : quand je découvre que le carré fait sur l'hypothénuse de ce triangle rectangle est double de chacun de ces carrés, ou égal à la somme de ces deux carrés, ce n'est pas une vérité que je fais, mais une vérité que je trouve. Je n'ai pas aperçu dans la conséquence une identité d'idée. L'idée de deux carrés égaux n'est pas celle du triangle rectangle. L'idée de l'égalité des deux petits carrés n'est pas identique avec celle du carré fait sur l'hypothénuse. Et comment seraient-elles identiques quand je trouve dans l'idée du carré de l'hypothénuse, comparée à celle de la somme des deux petits que le côté du premier est incommensurable à la somme des deux côtés des deux petits carrés, qu'aucune partie aliquote de l'hypothénuse ne saurait diviser exactement la somme des côtés des petits carrés ? Cette incommensurabilité ne détruit-elle pas toute identité entre ces deux idées ?.....

» C'est bien peu connaître l'homme que de prétendre que c'est parce que les vérités sont l'ouvrage de notre esprit, qu'elles sont toujours exactes et démonstratives. Les vérités mathématiques sont démonstratives parce qu'elles découlent d'une source qui nous est supérieure. Que veut-on dire, lorsqu'on assure que les

(1) *Lettres à un Américain*, p. 6, 7.

mathématiques sont toutes fondées sur des définitions que nous avons faites ? Définir, c'est exprimer par des mots la nature ou les propriétés des choses. On peut produire des définitions, mais on ne peut créer les choses définies. Nous ne sommes pas les créateurs des propriétés et des figures de l'étendue. Créons-nous la possibilité de nos suppositions ? Comment le pourrions-nous ? quand Dieu même ne crée point les possibilités, qu'elles sont nécessaires, éternelles et invariables. Les vérités ne sont arbitraires qu'en ce sens qu'il dépend de nous de penser à telle chose possible ou de n'y pas penser. Mais parce qu'il dépend de moi de supposer que trois lignes forment un triangle rectangle, mon choix n'est pas cause que le carré de l'hypothénuse est égal à la somme de deux carrés faits sur les deux autres côtés : et cette proposition n'est pas aussi arbitraire apparemment que la fantaisie que j'ai eu de supposer que trois angles font un triangle rectangle. Que Buffon dise donc que « Il n'est point sa lumière à lui-même, que la vérité n'est point créée, que lui, qui est un être » contingent, ne peut créer ce qui est nécessaire, éternel, indépendant. Mais comment penserait-il ainsi ? Il oppose le réel à l'intellectuel : comme si quelque chose était plus réel que ce qui peut n'être pas, comme les quarante-sept propositions d'Euclide, et toutes les propositions mathématiques » (1) !

» La raison qui a porté Buffon à décider que les mathématiques n'étaient qu'un composé de suppositions arbitraires, c'est principalement la considération des notions que la géométrie donne de l'étendue, la distinction abstraite des trois dimensions. Mais les trois dimensions ne sont-elles pas réelles ? L'étendue n'est-elle pas dans la nature ? On peut démontrer que la source des abstractions mathématiques est dans les faits ; que tous nos sens nous font connaître les corps par des abstractions indépendantes de nos caprices ; que si nous ne voyons pas leur substance individuelle, nous en détachons leurs modifications actuelles ; que, si par une autre abstraction, nos yeux ne nous représentent aucune grandeur absolue, ils nous représentent tout corps d'une grandeur

(1) *Lettres à un Américain*, p. 24.

entre deux limites; que, si ces abstractions que renferment nos sens sont obscures et nous trompent quelquefois, celles de l'esprit sont lumineuses et rectifient le témoignage des sens. Or, ces abstractions que font nos sens ne représentent-elles aucune réalité? Et quand l'esprit les rectifie et les achève, est-ce qu'il est l'auteur et le créateur des vérités qu'il affirme, et des réalités dont il complète la connaissance? Quand il juge que chaque corps a son existence propre, que chaque corps a ses dimensions fixes, que deux côtés d'un triangle pris ensemble sont plus grands que le troisième, est-ce qu'il porte tous ces divers jugements parce qu'il veut que cela soit ainsi, ou bien, parce qu'il voit que cela est? « Il se sent dépendant de la vérité, il la voit éternelle et invariable, et il sait très-bien qu'il ne peut donner ni l'éternité, ni la stabilité à rien de ce qui est son ouvrage » (1).

» Du reste, il y a un argument personnel que Buffon fournit contre lui-même en faveur de la légitimité des vérités mathématiques, dans son opinion sur les vérités physiques, et dans le rôle qu'il assigne aux mathématiques appliquées aux sciences de la nature. « Il n'y a, dit-il, des vérités indépendantes que dans la physique; en » mathématiques on suppose, en physique on pose et on établit. Là » ce sont des définitions où l'on n'arrive qu'à l'évidence, ici ce sont » des faits qui donnent la certitude. » Sans s'arrêter à cette opposition étrange de l'évidence et de la certitude, est-il vrai que les vérités dans les sciences physiques sont aussi absolues qu'il le prétend? Sont-elles des vérités nécessaires? Lui-même nous dit qu'une vérité physique n'est qu'une probabilité; elles sont, il est vrai, générales et constantes; mais elles sont si peu nécessaires que leur affirmation ou leur négation dépend de nous; elles ne nous sont pas imposées par une force invincible: « Elles ne sont certaines pour nous que parce que nous voulons constamment les croire, et que nous ne voulons pas nous livrer aux doutes auxquels nous porteraient des vérités abstraites que nous sentons ne pouvoir démentir (2). »

(1) *Lettres à un Américain*, p. 63, 74.

(2) *Ibidem*, p. 26-30

» Une autre infériorité des vérités physiques comparées aux vérités mathématiques, c'est que celles-ci servent à éprouver les phénomènes de la nature, et que c'est à leur lumière qu'on trouve une pleine certitude dans la physique. Buffon le reconnaît lui-même. C'est par le calcul appliqué aux phénomènes physiques que leur probabilité peut devenir une certitude. Ainsi, d'une part, les vérités physiques ne sont pas abstraites, au dire de Buffon ; elles ne dépendent pas de nous ! Et de l'autre elles relèvent des vérités mathématiques dont nous sommes les créateurs, elles tirent leur certitude de nos imaginations arbitraires !

» Buffon n'a compris ni Platon, ni Malebranche. C'est à tort qu'il fait dire à ce dernier que les idées de Dieu sont créatrices de ce qu'elles représentent : on ne trouve cela dans aucun de ses écrits. Mais, sans attacher d'importance à cette méprise, ni à la doctrine qu'il oppose à celle du P. Malebranche, remarquons seulement son opinion sur le caractère des idées générales, elle est au moins singulière chez un naturaliste. Il semble que sa haine pour les abstractions tient surtout à ce qu'elles renferment des idées générales. Il n'est pas éloigné de n'y voir que des chimères. Selon lui, l'idée générale ne peut être ni exacte, ni précise. Pour preuve de son paradoxe, il apporte des exemples qu'il fait valoir d'une manière fort singulière, qui sont bien loin d'être décisifs, qui tous même impliquent précisément la différence qui existe entre les espèces et qu'il méconnaît. Il distingue même, plus que personne ne l'a fait, le règne végétal du règne animal, mettant entre eux, pour les séparer, les polypes et les corps mouvants observés par Lewenhoeck. Or, sur quoi fonde-t-il les précisions délicates qu'il établit ? Sur l'idée générale de l'animal, apparemment, et sur celle du végétal. Il ne voit pas, dans les corps qu'il observe, les caractères de l'animal, il n'y voit que les propriétés distinctives du végétal ; il prononce qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre, et qu'en particulier les polypes approchent plus de l'animal. Il a donc des idées précises de l'un et de l'autre, et quelles seraient ces idées si ce n'étaient les idées générales de l'animal et du végétal, telles que tous les hommes les ont ? »

Nous ne voulons pas donner à la discussion que nous venons de reproduire plus d'importance qu'elle n'en a, mais nous devons

marquer à quel point de vue de Lignac se plaçait dans la discussion, et déterminer la valeur de ce point de vue, comme celle de la réfutation elle-même. .

Il est à peine besoin de dire que le principe fondamental de sa philosophie plaçait de Lignac dans les mêmes conditions que Descartes en présence du problème de la certitude. L'identité de l'être *moi* et de la conscience de son existence, ou l'identité de la pensée et de l'être implique évidemment, comme le *cogito, ergo sum*, l'affirmation absolue de l'être pensant, et l'idée que la pensée se suffit à elle-même d'une manière absolue. Il partait donc d'un point de vue psychologique et ontologique à-la-fois, il mettait à la base de la science comme de l'existence un être concret et vivant, le moi substantiel s'apercevant immédiatement et directement lui-même, et s'affirmant parce qu'il s'aperçoit. C'était poser le problème et le résoudre à-la-fois, et mettre le sceptique dans la nécessité, pour soutenir sa thèse, de prouver qu'il n'existe pas et qu'il ne pense pas, c'est-à-dire dans l'impossibilité de la poser.

Il ne suffit pas, si l'on veut établir la certitude sur une base solide et vraiment primitive, de se placer exclusivement au point de vue psychologique et conclure même de la force à la substance; il faut affirmer d'abord le moi substantiel, comme le fait vraiment primordial, indépendant et absolu. Ceux qui refusent à l'âme la perception directe et immédiate d'elle-même (indépendamment ou à l'occasion de phénomènes produits ou de modes subis), comme être concret et vivant, comme substance, doivent toujours être embarrassés quand il s'agit d'affirmer autre chose que des phénomènes et des lois. Quoiqu'ils fassent, une base absolue leur manque. Si le *moi* ne peut s'affirmer comme substance qu'en vertu d'un principe emprunté à la raison, il ne semble pas possible qu'il puisse rien affirmer que les phénomènes et le lien rationnel qui les unit. Je me sens une cause, j'existe pour moi en tant que cause, dit-on, et, en me considérant comme cause, j'affirme que je suis un être réel, une substance, non pas que je m'aperçoive comme substance, mais parce qu'il y a une loi de mon intelligence qui déclare que, sous la succession des efforts voulus, des phénomènes que j'ai produits à titre de cause, demeure le même être, la même substance qui a produit toute la série des phénomènes.

Cette doctrine, qui est celle de Maine de Biran, et qui a passé de lui à M. Cousin, nous paraît pleine de périls. On se trompe, quand on croit avoir, en affirmant le moi comme cause, comme force, posé un fait primitif et fermé toute issue au scepticisme. On n'est pas sorti de la sphère des phénomènes (ou des facultés qui sont des abstractions que l'âme fait en elle-même et d'elle-même), ou des abstractions supérieures de la logique. Qu'est-ce que l'effort voulu que l'on substitue à la sensation, dans le système auquel nous faisons allusion ? un phénomène comme la sensation elle-même. On dit qu'une loi de l'esprit force de conclure du phénomène ou de la force à la substance. Il en était de même dans la doctrine de la sensation, elle concluait à un sujet logique, à une collection de sensations. Le principe nouveau remplace la sensation par un phénomène d'un ordre supérieur, qui atteste l'activité de l'âme et non pas sa passivité, il est vrai ; mais il ne sauve pas la doctrine d'une périlleuse extrémité. On a, au lieu d'une collection des phénomènes passifs, une collection de phénomènes actifs, d'efforts voulus que l'on suspendra, si l'on veut, à un sujet, mais à un sujet logique, c'est-à-dire à une substance que l'on soupçonnera, que l'on devinera, mais que l'on ne connaîtra pas, que l'on n'apercevra jamais, qui fuira éternellement. La substance que l'on aura faite ainsi n'existera jamais qu'entre les phénomènes et la loi qui les unit. Quand les phénomènes disparaîtront, elle ne sera plus ; et comme la loi qui place un lien substantiel entre les phénomènes ne peut être, quant à présent, qu'une pure conception de l'esprit, une forme pour la matière, un moule qui lui donne une empreinte et un corps, notre existence ne pourra être que phénoménale ou logique. Quand l'âme ne saisit directement que des phénomènes fugitifs, quelle que puisse être la part qu'elle prend à leur production ou à la condition subjective de leur existence, il faut bien qu'elle reste dans le monde des phénomènes ou des formes de l'intelligence, qu'elle flotte incessamment des unes aux autres, et ne trouve pas de terme fixe où s'arrêter.

Maine de Biran dit que, si, « en partant du *moi* ou de la première condition qui l'actualise, c'est-à-dire du premier acte où il se manifeste à lui-même comme force productrice, on arrive à saisir par cet intermédiaire une notion qui ait toute la vérité de l'existence

même du sujet, et dont la réalité objective ou formelle se trouve sinon indivisiblement comprise dans le fait de conscience, du moins attestée ou garantie par lui », le sceptique se trouve réduit à l'alternative ou de nier sa propre existence ou de reconnaître une première force, une cause individuelle de modifications et de phénomènes, qui ne soit pas elle-même un pur phénomène transitoire (1); et il a parfaitement raison. Le sceptique, en effet, serait fort embarrassé en présence de l'effort voulu, qui est ici la condition qui actualise le *moi*, et il ne pourrait guère, je crois, méconnaître la réalité d'une force, d'une cause de phénomènes et de modifications, placée elle-même en dehors de la sphère des phénomènes transitoires, méconnaître ainsi le fait le plus caractéristique de son existence, sans être amené à nier son existence elle-même. Mais d'où naîtrait l'embarras du sceptique? de l'impossibilité où il serait de se concevoir comme force, je veux dire de se percevoir comme cause, sans se percevoir en même temps comme substance. Maine de Biran cite quelques lignes de Leibnitz qui confirment le point de vue que nous soutenons contre lui. « *La vérité des choses sensibles* ne consiste que dans la liaison des phénomènes qui doit avoir sa raison, et c'est ce qui le distingue des songes; mais la vérité de notre existence, comme celle de la cause des phénomènes, est d'une autre nature, parce qu'elle établit des substances. Les sceptiques gâtent tout ce qu'ils disent de bon, en voulant même étendre leurs doutes jusqu'aux expériences immédiates » (2). Leibnitz est ici, en ce qui concerne la certitude de l'immédiation, dans la vraie pensée cartésienne. C'est en s'affirmant comme être concret et vivant, un, identique à lui-même, c'est-à-dire, en s'affirmant comme une substance, que le *moi* jette le fondement de la certitude. Il se saisit dans un phénomène, ou à l'occasion d'un phénomène, mais il se pose dans une sphère distincte du phénomène, comme une réalité indépendante et dont le phénomène dépend, que ce soit un effort ou une sensa-

(1) Maine de Biran. *Nouvelles Considérations sur le physique et le moral*, p. 348.

(2) Ibidem, p. 349.

tion ; il ne se tire pas des régions de la logique, non plus que de celle des phénomènes, il ne se pose pas en vertu d'un principe rationnel qui viendrait on ne sait d'où, qui pourrait n'avoir qu'une valeur subjective et lui communiquer son propre caractère ; il est indépendant du principe rationnel comme du phénomène. Il peut se caractériser par le phénomène ou plutôt par la force qui le produit : il peut s'éclairer à la lumière du principe rationnel ; mais il est en *soi* et par *soi* ; il a une existence absolue qui se manifeste par l'exertion de la force, par l'éclosion du phénomène, mais qui est constitué sans eux, qui peut s'illuminer des clartés de la raison, mais qui préexiste, à ses propres yeux, aux clartés qui l'illuminent (1).

Or, à ce point de vue, où pourrait-il y avoir place pour le doute ? Le sujet pensant, qui est en même temps la substance, étant son objet à lui-même, étant intelligible en soi, en se saisissant dans son fond comme dans sa forme essentielle, dans ses modes et dans sa substance, comment pourrait-il douter de lui-même, sans s'anéantir ? S'il vit, s'il demeure, il faut qu'il s'affirme d'une manière absolue, non pas seulement comme sujet, mais comme objet, non pas seulement comme existant, mais comme existant de telle ou telle manière, comme capable d'affirmer, de penser, c'est-à-dire comme capable de vérité et de certitude. Et qu'on le remarque : ce n'est pas comme capable de certitude et de vérité dans telle ou telle sphère d'idées ou d'objets, mais capable d'une certitude absolue. Il n'y a aucune limitation impliquée dans le fait de l'affirmation primitive que la pensée a faite d'elle-même ; le droit d'affirmer est absolu ; il ne peut pas changer avec les objets, il se portera et s'exercera partout où se rencontrera la condition dans laquelle s'est produite l'affirmation. Or, quelle est la condition de cette af-

(1) Maine de Biran plaide notre propre cause contre lui-même, quand il « dit : Veut-on dériver le *conscium sui* de l'abstraction... ? Alors il faudra » dire que nous ne connaissons nos propres individus que comme des » abstractions ; comme *s'il était possible de concevoir dans l'abstrait ce que » nous n'avons pas d'abord aperçu dans le concret* ». Sur un écrit de M. Royer-Collard. — (*Œuvres philosophiques* de Maine de Biran, tome II. p. 362.

l'affirmation ? Pourquoi le sujet *moi* a-t-il affirmé son existence et sa réalité ? Parce qu'il s'est perçu directement, parce qu'il a saisi immédiatement l'objet de sa pensée, et qu'en le saisissant, en le percevant, il s'est senti dans l'impossibilité de ne pas s'affirmer. Partout donc où la pensée saisira immédiatement son objet, et qu'elle se sentira dans l'impossibilité de ne pas affirmer, l'affirmation sera valable au même titre que l'affirmation primitive. Parce qu'elle sera nécessaire, elle sera légitime ; car la pensée ne changeant pas avec son objet, son droit d'affirmer ne peut pas plus varier qu'elle-même ; comme elle, il est absolu ; elle ne lui reconnaît de limites qu'en dehors de l'évidence, quand l'objet placé hors d'elle, ne touchant à elle par aucun bout, si je puis ainsi dire, échappe actuellement à ses prises et ne brille pas de la lumière à laquelle elle s'est elle-même reconnue. C'est là la raison de la pensée de Leibnitz que « le doute ne peut pas s'étendre aux expériences immédiates ». C'est jusque-là que doit aller le principe de Descartes : il va au-delà des limites que lui-même avait fixées.

De Lignac, quand le problème de la certitude s'est présenté à lui, n'a pas compris peut-être toute la portée de son principe ; mais pénétré de l'esprit de Descartes, ayant une grande confiance dans l'intelligence humaine, allant aux trois grandes réalités par des perceptions immédiates, muni du principe de l'évidence, il était en mesure de défendre la légitimité de nos facultés contre les attaques du scepticisme sur le terrain où Buffon s'était placé. Aussi a-t-il pleinement raison contre lui. Ainsi, pour nous en tenir à quelques exemples, il démontre parfaitement les caractères absolus des vérités mathématiques, leur nécessité, leur universalité, leur indépendance de l'esprit humain, non pas seulement dans leur forme générale, mais dans les éléments primitifs qui ont servi à les former. Il a bien aperçu aussi le caractère de contingence des vérités de la physique auxquelles Buffon attribuait un plus haut degré de certitude qu'aux vérités mathématiques ; et s'il n'a pas vu la raison pour laquelle le doute était possible à l'endroit des vérités de l'ordre physique, comme on l'a vu par exemple de nos jours (1), il a reconnu au moins en quoi elles donnaient prise au

(1) *Traité des facultés de l'âme*, par M. Ad. Garnier, vol 3, p. 19, 20, 21

doute ; il a pressenti qu'elles reposaient sur la foi, non sur la perception immédiate, et qu'à ce point de vue, elles pouvaient devenir, pour l'esprit, une matière d'affirmation ou de négation jusqu'à un certain point arbitraire.

CHAPITRE IV.

Condillac. — Helvétius. — Réfutation du livre de l'*Esprit*.

De Lignac n'en était pas à son coup d'essai contre la *sensation transformée*, quand il l'attaquait dans le livre d'Helvétius. On peut trouver dans ses *Lettres à un matérialiste* plus d'une allusion à Condillac et plus d'un trait dirigé contre son système. Je ne parle pas du principe même de sa métaphysique, qui se dressait aussi bien contre l'*Essai sur l'entendement humain*, que contre l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ni du but de l'ouvrage, qui était la réfutation du matérialisme et de tout système qui pouvait y aboutir ; mais où visiblement il ne songeait qu'à Condillac, c'est quand il soutenait cette thèse que l'âme n'apprend point par ses sensations à se connaître, qu'elle peut savoir par ses sensations qu'elle est modifiée, mais non qu'elle est ; que la sensation ne donne pas plus la notion de la faculté, que celle de l'existence ; que, par exemple, la vue de l'objet de mon désir ne peut m'instruire que j'ai le pouvoir de saisir l'objet ou de ne pas le saisir (1). Où visiblement il s'adressait encore au même adversaire, c'est dans ce passage où il réclame, au nom du bon sens, contre le fameux paradoxe, renouvelé depuis d'une façon encore plus singulière, sur l'influence exclusive du langage : « mes paroles et mes pensées sont des choses fort différentes. Ces mots, *être individuel*,

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 45-46.

modalités contingentes, effets, cause, Dieu, etc., sont des sensations, j'en conviens, et ces sensations sont des signes qui réveillent les notions que j'ai déjà, mais qui ne me les donnent pas. Nous avons été touchés du beau et du bon, avant que d'entendre et de faire les mots de *beauté* et de *bonté*; et les hommes ont été pénétrés de la réalité des choses et ont senti une persuasion intérieure, avant que d'introduire le mot de *vérité*. Ils ont compris, ils ont conçu, avant que de faire le mot d'*entendement*. Ils ont voulu, avant que de dire qu'ils avaient une volonté; et ils se sont ressouvenus, avant que de former le mot de *mémoire*. J'ajoute qu'ils ont senti l'existence et l'individualité, avant de trouver des mots pour exprimer ce qu'ils sentaient. Un sourd et muet n'a point de moyen de se procurer ces sortes de signes, et comme nous les employons presque toujours au-dedans de nous pour nous rendre nos pensées à nous-mêmes, nous sommes tentés de juger que ces sortes de personnes sont totalement privées de ce que nous appelons sens commun, et que les choses spirituelles leur sont absolument inconnues. On devrait s'être désabusé de cette erreur par le succès de M. qui sait procurer l'avantage de la parole aux sourds de naissance. Penseriez-vous qu'un sourd ne sent pas son existence individuelle; qu'il ne connaît ni causes, ni effets; qu'il ne distingue point le fonds permanent de son être, de ses perceptions passagères; qu'en un mot, il ne pourrait pas découvrir en lui tous les phénomènes que je vous ai exposés? Les enfants, en apprenant à parler, n'apprennent pas à penser, mais à joindre leurs pensées aux paroles, comme l'art de l'écriture nous apprend à joindre des signes soumis à l'activité de la vue, aux paroles qui ne sont faites que pour les oreilles et non pour les yeux (1). » Mais, quoiqu'il en puisse être, ce n'étaient là que des coups portés en passant. Si de Lignac était préoccupé du système de Condillac, il n'avait pas voulu encore s'en occuper. C'est seulement dans l'examen du livre de *l'Esprit*, qu'il le prend sérieusement à partie, et engage contre lui une lutte directe et soutenue, lutte qu'il devait renouveler sans

(1) *Eléments de métaphysique*. p. 47, 47, 48.

doute, sur une plus grande échelle, dans son traité de l'*Analyse des Sensations*. Il est vrai, Condillac n'est pas encore nommé : c'est toujours Helvétius qui est en scène ; mais les coups portés au disciple retombent sur le maître ; et en définitive, c'est le système de la *sensation transformée* qui est en cause.

De Lignac commence par revendiquer, au nom de la conscience, l'activité propre de l'âme que le système de Condillac réduisait à néant. « Si l'auteur, dit-il en s'adressant à Helvétius, veut nous faire entendre que le sens de notre existence est sous toutes nos pensées, sous tous nos souvenirs, sous toutes nos volontés, et qu'ainsi notre sensibilité en fait le fond, il ne nous dit rien de merveilleux : mais s'il prétend abuser de cette vérité pour conclure que tout est passif en nous, que ce que nous appelons opérations de l'esprit, ne dépend d'aucune activité qui nous soit propre, est purement passif, comme la douleur à l'occasion d'une piqûre, mon sens intime se révolte contre cette prétention (1). » Aussi le mot de capacité, appliqué à toutes les facultés de l'âme, lui paraît-il un mot impropre : il n'a trait, selon lui, qu'aux impressions reçues du dehors. « Je me sens capable, dit-il, de sentir les douleurs aiguës de la goutte que je n'ai point, de voir des objets que je ne vois pas. C'est alors ma sensibilité que je sens ou ma capacité de tout degré de bien-être ou de misère : mais je sens de plus ce que je fais moi-même et de moi-même en me rendant attentif aux rapports des objets, en voulant poursuivre ou fuir tel objet, en raisonnant, en suivant une méthode (2). »

Personne au xviii^e siècle n'a mieux fait ressortir que de Lignac l'impossibilité d'expliquer les facultés de l'âme par la sensation. Si elles appartiennent au même principe pensant que la sensation, ce n'est pas là du tout une raison, selon lui, pour qu'elles se confondent avec elles et en dérivent (3). Il y a entre quelques-unes d'entre elles et la sensation, une différence capitale, la différence de l'activité à la passivité, qui rend toute assimilation, toute transforma-

(1) *Examen sérieux et comique*, 1^{er} vol., p. 89.

(2) *Ibidem*, 2^e v., p. 268, 269.

(3) *Ibidem*, p. 251, 252.

tion impossible. Comment ramener au même fait la comparaison, l'attention, le jugement, le raisonnement, la volonté, l'effort de l'esprit dans l'application d'une méthode? « Comparer, dit-il, affirmer, nier, vouloir, ne vouloir pas, c'est sentir produire quelque chose de soi-même; sentir par les organes des sens, c'est sentir des impressions que l'on fait sur nous, et c'est toujours dans cette acception que les hommes prennent le verbe sentir. L'auteur donne donc dans une confusion trop dangereuse, en ne distinguant point deux façons aussi différentes que celle de sentir, ce que l'on est, ce que l'on veut, ce que l'on produit de soi-même, des impressions sous lesquelles on est purement passif (1). »

Rousseau, dans l'*Emile*, protestant contre la doctrine d'Helvétius, se sert d'arguments qu'il aurait pu emprunter à de Lignac, s'il ne les avait pas trouvés en lui-même. « Apercevoir, c'est sentir », dit Rousseau; comparer, c'est juger; juger et sentir ne sont pas la même chose. On nous dit que l'être sensitif distingue les sensations les unes des autres, par les différences qu'ont entre elles ces mêmes sensations. Quand les deux sensations à comparer sont aperçues, leur impression est faite, chaque objet est senti, les deux sont sentis; mais leur rapport n'est pas senti pour cela. Pourquoi, dis-je, que ce petit bâton est le tiers du grand? C'est que je suis actif quand je juge, que l'opération qui compare est fautive, et que mon entendement, qui juge les rapports, mêle ses erreurs à la vérité des sensations qui ne montrent que les objets (2). » De Lignac, avant Rousseau, avait dit les mêmes choses, presque en aussi bon langage. Mais, ayant à développer ce que Rousseau ne pouvait qu'indiquer, il insiste sur cette idée de rapport, et, en se plaçant à des points de vue divers, marque plus fortement que l'auteur d'*Emile* l'impossibilité de la ramener à la sensation, « Juger n'est pas sentir, dit-il : une sensation est une impression faite sur nous. Quand je distingue le rouge du jaune, ce n'est ni la sensation du rouge qui se compare à celle du jaune, ni la seconde qui se compare à la première. La compa-

(1) *Examen sérieux et comique*, p. 266-267.

(2) *Emile*, liv. IV.

raison se fait par un tiers, elle n'est l'impression d'aucune des deux. Le jaune ne me dit que ce qu'il est, et n'a nul rapport avec le rouge. C'est un tiers qui connaît cette différence (1). Ce tiers, c'est le *moi* Il faut qu'il compare, puisque son essence est de sentir ce qu'il est, et toutes ses manières d'être. Mais comparer, chez lui, n'est pas un effet reçu ; c'est une action de sa part, et ce n'est pas une sensation (2). »

L'idée de rapport que vient de lui offrir le jugement, il la trouve aussi dans la mémoire, et il en fait un nouvel argument qu'il développe, cette fois, avec une véritable originalité. Helvétius avait dit : « La mémoire n'est autre chose qu'une sensation continuée, » mais affaiblie » (3). Non, dit de Lignac : « Le souvenir n'est pas une sensation continue, mais affaiblie : dans tout souvenir il y a un rapport, et un rapport n'est pas une sensation » (4). Après avoir constaté qu'il y a dans certains phénomènes de mémoire, dans la reconnaissance, par exemple, plusieurs éléments : 1° la perception primitive de l'objet ; 2° la perception renouvelée du même objet ; 3° l'affirmation du rapport qui existe entre les deux perceptions ; 4° le sujet qui saisit le rapport et qui, par cela seul, marque son activité, il soutient que, de ces éléments divers, les derniers au moins ne sont pas réductibles à la sensation. « J'ai vu, pour la première fois, une personne, il y a un an, et, depuis cette première entrevue, je n'ai jamais pensé à elle. Je la vois de la même manière que je la voyais la première fois. Or, dans cette nouvelle perception, qui me dit que c'est la même personne que je vis il y a un an ? La reconnaissance est une ressemblance entre la vue présente de cet homme et l'image qui en est restée. Cette ressemblance est un rapport. Or, ce rapport est-il une sensation ? . . . Par sensation on entend, ordinairement, une impression faite sur l'âme à l'occasion d'un objet tracé dans le cerveau, laquelle an-

(1) *Examen sérieux et comique*, vol. 2, p. 270-271.

(2) *Ibidem*, vol. 2, p. 272.

(3) *De l'Esprit*, discours 1^{er}.

(4) *Examen sérieux et comique*, vol. 2, p. 259.

nonce la présence d'un objet extérieur. L'âme n'y met rien du sien, elle est totalement passive. En ce sens, la perception d'un rapport n'est pas une sensation. Cette pensée : je vois aujourd'hui le même homme que je vis l'an passé, cette pensée, dis-je, n'est ni l'impression que cet homme fit sur moi l'année passée, ni celle que sa présence m'occasionne actuellement. C'est un tiers qui a comparé deux termes. Ce ne sont pas deux termes qui se comparent, comme il arrive quand deux personnes se comparent pour la taille..... Or, ce tiers c'est moi qui compare les deux perceptions que j'ai eues du même homme, qui les ai toutes deux, qui de moi-même produis par mon attention l'action de comparer. Je sens, à la vérité, que je compare, mais qu'en cela j'agis et que j'ajoute quelque chose à mes deux perceptions, qui ne vient d'aucune d'elles. Ainsi ce jugement : l'objet de la sensation que j'eus il y a un an et de celle que j'ai à présent est identique, ne peut appartenir à aucune des deux perceptions, ne saurait être leur effet. Se sentir prononcer cette identité d'objet, c'est donc autre chose que recevoir les impressions sur lesquelles on juge ; c'est faire usage d'une faculté tout autre que la capacité de recevoir des impressions, et que l'auteur appelle sensibilité physique. Les impressions ont beau être parfaitement semblables, elles pourraient venir de deux causes diverses, quoique semblables, et ne peuvent, par conséquent, jamais décider qu'elles viennent de la même cause individuelle. On n'a donc pas eu tort, comme l'auteur le prétend, de distinguer la faculté de juger de la capacité de recevoir des impressions (1). »

De Lignac poursuit sa critique avec la même sagacité d'analyse, et tient surtout à démontrer ce qu'il y a de choquant, pour le sens intime, dans une doctrine qui est réduite à faire du sujet pensant une collection ou un groupe de sensations.

On fait, dit-il, du *moi* une collection de sensations que j'ai actuellement, et de celle que j'ai eues ; ma personne n'est qu'un groupe de modifications : idée étrange ou plutôt inintelligible ! On n'expliquera jamais comment une collection de façons d'être est

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 258-259-260.

parvenue à former un moi ; comment une telle collection compare les différentes sensations, d'autant qu'aucune d'elles ne peut se comparer aux autres ; comment elle annonce qu'elle pourrait être tout autre qu'elle n'est ; comment, pouvant être fâcheuse, elle aime sa destruction, et veut être bien (1). Il y a évidemment, en moi, quelque chose qui ne change pas, qui est identique dans tous les temps : c'est le sujet qui a passé par plusieurs sensations. Au contraire, toutes les modifications que j'éprouve sont différentes les unes des autres ; et l'on peut affirmer avec confiance que, dans deux instants qui se suivent, nous n'avons ni le même nombre de sensations, ni les mêmes sensations. Si mon *moi* n'était que la collection de mes idées, de mes sensations actuelles et de celles que j'ai eues, mon *moi* d'un instant quelconque ne serait jamais celui de l'instant d'avant ou d'après (2). Réfléchissez sur vous-même, sondez le sens de l'existence personnelle, vous vous apercevez qu'il dépasse toutes les sensations actuelles dont vous êtes affecté, qu'il déborde, pour ainsi dire, l'instant présent en arrière et en avant. Vous vous voyez une susceptibilité à l'infini de différentes espèces et de différents degrés de bien-être et de misère. Est-ce la collection des sensations actuelles et passées qui vous apprend que vous pouvez en avoir de toutes différentes ? Si se ressouvenir c'est rapporter un objet dont l'image est renouvelée à une partie de la continuité de notre être identique, laquelle est écoulée, prévoir, c'est rapporter un événement à ce qui doit s'écouler de notre durée, à un point qui n'est pas encore, de l'existence du *moi* qui dure. Comment la collection qui constitue le *moi* actuel peut-elle prévoir tel ou tel élément de la collection qui sera le *moi* futur ? Il faut cependant expliquer ce fait incontestable que, non-seulement je me sens exister à chaque instant, mais encore que je me sens le même être que j'étais sous des sensations toutes différentes et des souvenirs tous différents, et que je suis parfaitement certain de ne pas cesser d'être le même

(1) *Examen sérieux et comique*, vol. 2, p. 274.

(2) *Ibidem*, p. 311, 331.

être sous les mêmes sensations que je puis avoir dans l'avenir, de quelque étendue que cet avenir puisse être (1).

Il ne nous est pas possible de suivre de Lignac dans tout le cours de sa critique, bien qu'elle offre des traits excellents sur presque tous les points, dans les questions diverses de la certitude, de la liberté, de la spiritualité et de l'immortalité. Il suffit, d'ailleurs, d'en avoir donné une idée, et d'avoir fait assister à l'épreuve la plus importante, celle que subit le principe même du système. Nous ne nous arrêterons pas non plus à la partie de la réfutation où est engagée la morale d'Helvétius. Nous ne pouvons toutefois passer entièrement cette réfutation sous silence; il faut au moins résumer les principes sur lesquels elle s'appuie, et indiquer la supériorité du point de vue où de Lignac se place, et l'originalité de quelques-unes de ses idées.

Dieu, dit-il, a un dessein sur les êtres intelligents. La beauté morale dépend de ce dessein, et la vertu ne peut être que la conformité des actions des hommes avec lui (2). La perfection n'est pas une beauté absolue de notre âme, elle n'est réelle que quand nous la rapportons au Créateur (3). Toutes les vertus tirent leur dignité de la conformité de nos volontés à l'ordre que Dieu veut entre les esprits (4). Ecartez de la morale tout rapport avec le modèle de toute perfection, il ne reste que l'espérance vraie ou frivole de nous procurer plus de plaisirs (5).

« Tout amour a pour objet le bien; mais le bien ne consiste pas uniquement dans les plaisirs des sens. Il consiste aussi dans la perfection; je me sens un attrait pour les plaisirs, mais j'en sens un autre pour la perfection (6). Outre la perfection naturelle à notre être, nous pouvons en acquérir de nouveaux degrés, donner de la

(1) *Examen sérieux et comique*, vol. 2, p. 311, 313, 318

(2) *Ibidem*, p. 135.

(3) *Ibidem*, p. 124.

(4) *Ibidem*, p. 184.

(5) *Ibidem*, p. 185.

(6) *Ibidem*, p. 121.

dignité à nos actions, en les faisant sur le modèle de la bienfaisance du Créateur, en les conformant exactement à sa volonté (1). » Là est le principe de la morale.

La justice, indépendante des conventions, est universelle ; elle ne dépend pas du caprice des hommes (2). Les notions morales naissent et se développent avec la raison, à la faveur de la propriété que nous nous sentons sur notre corps, et des droits que nous avons à les conserver (3).

« Nous avons des droits antérieurs à toute société, et on peut le prouver sans en appeler à la notion théologique. C'en est assez pour établir des idées de justice. La propriété me semble naître avec l'homme. Il a, naturellement, la propriété de son corps ; il a le droit de le défendre, joint à celui d'user librement de ses sens, de jouir du spectacle de l'univers, de pourvoir à ses besoins et à sa subsistance. Tout homme qui prend plaisir à me donner des nazardes, à me pincer le nez, à me priver de l'usage de quelques-uns de mes sens, me paraît blesser les droits que j'ai sur mon propre corps, et la justice, indépendamment de toute loi de convention humaine..... Le despotisme contre lequel notre auteur s'élève, par pure charité pour les Orientaux, est contraire au droit naturel, parce qu'en usurpant une puissance sur les corps et sur les volontés des citoyens, en faisant une injustice à chaque particulier, il en fait une au public (4). »

« Les premiers hommes avaient droit à toute la terre pour exercer leur corps, pour choisir un lieu de repos la nuit, pour se procurer de la nourriture. Le premier qui fit une enceinte autour d'un terrain dont personne ne s'était emparé, pour assurer son repos,..... pour y cultiver du blé, etc., cet homme usa de son droit, et ne viola celui d'aucune personne. Ses travaux ajoutèrent à ce droit (5). »

(1) *Examen sérieux et comique*, vol. 3, p. 123.

(2) *Ibidem*, p. 144.

(3) *Ibidem*, p. 152.

(4) *Ibidem*, p. 127.

(5) *Ibidem*, vol. 2, p. 127.

Il n'y a rien à ajouter à cet exposé. L'idée et l'amour de l'idéal, l'innéité et l'indépendance absolue de l'idée de la justice, le droit naturel antérieur au droit positif, le droit de propriété dérivant de la nature humaine, la liberté sociale procédant de la liberté individuelle, et celle-ci de l'essence même de l'homme, toutes ces idées que de Lignac oppose à Helvétius ne sont pas nouvelles, et il n'y a rien de particulier dans le caractère et l'ensemble de sa morale. Si Helvétius avait dit le secret de tout le monde de son temps, comme le prétendait M^{me} du Deffaut, de Lignac n'avait fait que proclamer celui de la morale éternelle, d'accord, du reste, en cela avec les plus grands esprits de son temps même, avec Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Turgot, qui tous avaient également protesté contre la morale vulgaire du livre de l'*Esprit*. Je ne sais pourtant s'il n'y a pas lieu de signaler, en passant, son opinion : 1° sur le principe de la propriété, qu'il fonde sur le droit de vivre et d'exercer librement ses facultés, et qu'il consacre par le travail, c'est-à-dire par la liberté ; 2° sur le principe de la société civile et politique, qui est l'inviolabilité de la personne et la liberté individuelle. Bien des publicistes célèbres de son temps, et populaires encore aujourd'hui, n'avaient pas vu de si près la vérité sur ces deux grands principes de toute société civilisée.

CHAPITRE V.

Fréret. — Critique de l'athéisme et du panthéisme.

Laissons de Lignac annoncer lui-même son adversaire, et indiquer ce qu'il se propose contre lui. « Le premier ouvrage des fatalistes, dont je me propose de dévoiler le faux, est la lettre de Trasilule à Leucippe. C'est un manuscrit qu'on ne communique que sous la consignation de deux louis, tant il paraît précieux à celui qui le possède. C'est bien dommage que, malgré l'avarice sordide de quelques imprimeurs, qui savent bien que les poisons pour l'esprit se débitent mieux et se vendent plus cher que les remèdes contre l'erreur, aucun n'ait osé mettre furtivement sous presse celui-ci, pas même en Angleterre ni en Hollande ; c'est un préjugé bien fort que l'ouvrage est très-pernicieux ; et, à ce titre, il devient plus précieux à un certain ordre de lecteurs.

« Je m'étendrai peu sur ce qui a paru le plus intéresser le respectable ami qui m'a prêté le manuscrit, sans me mettre à la contribution à laquelle il s'était soumis ; je veux dire sur l'attribution de l'ouvrage à un philosophe grec du second siècle de l'Eglise ; la fable est trop maladroitement ourdie, les preuves de supposition y sautent aux yeux ; car il n'est pas si facile de donner un air antique à un livre qu'à une médaille. J'en relèverai pourtant quelques traits dans l'occasion. Au reste, tout le monde en connaît l'auteur, littérateur profond, à qui la chronologie doit les recherches les plus utiles ; mais dans sa lettre à Leucippe, dialecticien subtil et cepen-

dant pesant, adroit et peu précautionné ; j'ose dire que son nom seul accrédite cet ouvrage de sa jeunesse, qui fut peut-être le fruit de la folle démangeaison de prouver, contre Bayle, qu'on peut être conduit à l'athéisme par l'esprit ; et c'est en quoi il me paraît peu précautionné, puisque jamais ouvrage ne prouva mieux qu'on ne peut y arriver qu'autant qu'on est dominé par l'amour effréné des plaisirs sensibles ; quoiqu'à cet égard, ses laborieuses études lui aient acquis la réputation d'homme sobre et tempérant.....

» Le début de sa lettre à Leucippe n'annonce pas néanmoins des mœurs irrépréhensibles ; il y attaque une femme faible qui a de la raison, mais qui n'en peut soutenir longtemps les leçons. Il travaille à la prémunir contre les remords, avant de l'engager à la dernière faiblesse ; prévoyance tout-à-fait obligeante, qui a succédé à la galanterie délicate du siècle de Louis XIV ; il oppose les douceurs d'une dévotion continue (et il en fait l'éloge en homme qui a goûté la piété), il l'oppose, dis-je, aux déchirements que cause une vie formée des retours alternatifs du vice à la piété tendre. La religion des Grecs et des Romains ne connaissait certainement pas cette précision. Et comme Leucippe n'a pas assez de force pour se soutenir dans la dévotion délicate des quietistes, dans cette pieuse galanterie, qui se pique de l'emporter sur Dieu même en générosité (car c'est précisément l'espèce de dévotion qu'il désigne), il lui conseille tout uniquement de n'avoir point de piété, comme un médecin ordonnerait à un homme tourmenté par la fièvre quarte, pour s'en guérir, de se procurer la fièvre continue.

» L'antidote qu'il propose contre la dévotion intermittente est souverain et fort simple ; il consiste à croire que tout ce qu'on dit de la divinité est chimérique.....

« Il fait les derniers efforts pour ôter à Leucippe toute idée de sa liberté ; efforts ridicules de la part d'un homme qui tâche de la persuader : elle ne pourrait l'être (persuadée), si elle n'était pas libre.....

» Le ton philosophique que je prends dans cet ouvrage me dispense d'entrer dans la discussion de tous ces faits ; elle lui serait en quelque sorte étrangère. Je serais d'ailleurs très-fâché d'entreprendre sur les travaux de M. Le François ; on m'assure qu'il a in-

séré une réfutation de la lettre à Leucippe dans une nouvelle édition de ses *Preuves de la religion de Jésus-Christ*, qui est en état d'être publiée. Il vengera sans doute l'Eglise des calomnies et des mauvais raisonnements que lui oppose le faux Trasibule.

Mais comme j'ai pensé que la partie philosophique de la lettre à Leucippe entraînait naturellement dans mon plan, j'ai entrepris de la discuter ; elle m'était essentielle pour justifier les peines que je me suis données pour composer l'ouvrage que je publie actuellement. On croirait qu'il y a de la folie à écrire sérieusement contre les athées, si je ne faisais pas connaître ce manuscrit qui se répand avec tant de mystère, que l'on vante beaucoup, et où l'auteur prétend démontrer que l'existence de Dieu est impossible (1).»

L'écrit de Frérêt, ainsi que le fait entendre de Lignac, comprenait autre chose qu'un essai de démonstration de l'athéisme. C'était une critique du christianisme, considéré dans ses origines et quelques-unes de ses institutions, et une profession de foi de matérialisme et de fatalisme. Mais nous n'avons à nous occuper que de la question de l'existence de Dieu : c'est sur ce point que porte le plus grand effort de Frérêt : celui-là, en effet, renversé, entraîne tout le reste dans sa chute. C'est là aussi qu'appuie le plus fortement de Lignac, après avoir jeté un coup-d'œil rapide sur la psychologie de son adversaire.

Rien de plus faible que cette psychologie, et rien, dans quelques parties, de moins conséquent. Frérêt, au premier abord, guidé sans doute par Locke, semble s'être fait une idée assez juste de la conscience. Il distingue les perceptions de leurs objets, le *moi* qui se sent apercevant de l'objet aperçu. « Il distingue encore très-bien, dit de Lignac, les perceptions occasionnées par les objets extérieurs, et celles qui sont excitées par des agents inférieurs dans le cerveau. Il a encore raison de subdiviser ces perceptions, qu'il appelle intérieures, celles qui ne viennent point des impressions des objets extérieurs. Il rapporte les unes à la mémoire et les autres à l'imagination. Mais il confond un peu ses idées, quand il prend les réflexions que nous faisons sur nos sensations, pour nos

(1) *Témoignage du Sens intime*. 1^{er} vol., p. 44-45-46-47, 49, 52-53.

sensations mêmes ; quand il prétend que nous les regardons alors comme des objets extérieurs, et qu'il les appelle perceptions représentatives (1). » Les idées de Fréret se confondent encore d'avantage, quand il entre dans la question longtemps débattue entre les scolastiques, des divers ordres de distinction réelle, formelle et virtuelle. Ce qu'on y voit de plus clair, c'est qu'après avoir établi entre les idées la distinction de l'*objectif* et du *subjectif*, comme on a dit depuis, il aboutit à je ne sais quel idéalisme à deux tranchants, où toute réalité extérieure disparaît, où l'âme, qui semblait d'abord épargnée, l'esprit, la volonté, ne sont plus que des pures modalités d'un sujet vague, indéterminé, intelligible.

Une telle psychologie, qui est la négation de toute réalité externe et interne, ne peut engendrer que de nouvelles négations. Comment affirmer une cause première, personnelle, substantielle, quand on n'a aucune idée de cause, de personne, de substance ? Où prendre la notion de l'infini, si le fini lui-même n'est qu'une apparence, une vaine et trompeuse image ? L'athéisme ou le panthéisme, c'est-à-dire une variété de l'athéisme, ou tout au moins le scepticisme, sont au bout de toute psychologie défectueuse, ou du moins, de toute psychologie aussi profondément défectueuse. Comme c'est la conscience qui nous révèle tout d'abord Dieu, sa lumière écartée, on erre nécessairement dans les ténèbres. Toutes les routes qui conduisent à lui se perdent dans le lointain et disparaissent à la vue ; et il faut bien alors nier ou douter. Comme on s'est ôté les moyens de voir, on ne voit pas et on nie ; et comme cependant l'idée de Dieu s'attache à nous, en dépit de tout, on se sent tiré en sens contraire, et l'on juge que le plus sage est de s'abstenir. Quelquefois encore, et ce n'est pas le cas le moins rare, l'on flotte d'un terme à l'autre, également incapable de toujours nier et de toujours affirmer. Fréret est un exemple frappant de ces défaillances de l'âme, sous l'empire d'une psychologie vicieuse et aventureuse. De Lignac va nous le montrer commençant par l'athéisme, par la négation de

(1) *Témoignage du Sens intime*, p. 64, 65.

l'idée de cause et de l'infini, continuant par le panthéisme, c'est-à-dire par l'absorption du fini dans l'infini, et finissant par un scepticisme superficiel, par une déclaration d'impuissance.

Fréret, avec l'idée qu'il se fait de l'âme, ne peut se rendre compte de la notion de cause et surtout de cause universelle. Le principe de causalité n'a pour lui qu'une valeur subjective ; l'objet de l'idée de cause est purement imaginaire, et n'est pas distingué de nous-mêmes : c'est une abstraction. L'idée de Dieu n'est que la collection confuse de toutes les causes de l'univers, comme la république des Grecs était, pour les peuples dont elle était composée, l'idée abstraite et collective de tous les Grecs. L'effet du raisonnement qui conduit à une cause première, n'est que notre impuissance à remonter l'échelle des causes réelles, et c'est la cause à laquelle nous nous arrêtons, qui devient pour nous la cause première

« La progression infinie des êtres, dit-il, qui ont été successivement cause et effet, a bientôt fatigué l'esprit de ceux qui ont eu la curiosité de rechercher les causes de tous les effets. Sentant leur attention épuisée par la considération de cette longue suite d'idées, ils ont pris le parti de remonter tout d'un coup à une première cause, qu'ils ont imaginée comme la cause universelle, à l'égard de laquelle toutes les causes particulières sont des effets, et qui n'est l'effet d'aucune cause; ils n'en ont d'autre idée que celle d'une cause qui produit tout ce qui est, et non seulement la manière d'être des choses, mais encore leur existence. Voilà tout ce qu'ils en savent : ce n'est ni un corps ni un esprit, ce n'est pas même un être à la manière des êtres particuliers : en un mot, ils n'en peuvent pas dire autre chose, si ce n'est que c'est la cause universelle (1). »

L'idée qu'il nie ensuite est l'idée de l'infini. Non seulement la cause infinie n'est qu'une abstraction ; non seulement elle n'existe pas en réalité, mais encore elle n'est pas possible, elle est incompatible avec le fini, dont l'existence n'est pas contestable.

« A la première vue, dit-il, nous croyons qu'il peut exister une puissance, une cause et une sagesse infinie, parce que nous ne considérons que les propriétés de sagesse, de causalité, de puissance, et celle de l'existence des choses ; mais nous ne faisons pas réflexion que le terme de l'infini est incompatible avec l'existence

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 75 à 79.

de quelque chose de fini, c'est-à-dire qu'il emporte avec lui l'impossibilité d'exister (1). »

Il faut donc opter entre les deux termes ; on ne peut plus admettre l'un sans supprimer l'autre, et si l'on veut s'en tenir au premier, à l'infini, le second s'évanouit, et le mode s'absorbe en Dieu :

« Dans tous les systèmes, dit Fréret, la dernière cause à laquelle il faut remonter, soit qu'on la nomme nécessité, nature, cause universelle, Dieu suprême, est confondue avec les êtres particuliers. Car enfin si la volonté permanente et perpétuellement agissante, l'existence du monde n'est autre chose que l'effet de la volonté de cette cause, ce n'est qu'un acte de sa volition, qu'un attribut, qu'une propriété qui n'est pas distinguée d'elle, autrement que nos pensées le sont de nous, que la couleur l'est d'un corps coloré, l'action du corps agissant. Si Dieu est cette cause universelle, les êtres particuliers qu'il produit n'ont qu'une existence objective, c'est-à-dire qu'ils participent de celle de Dieu, dont ils sont autant d'attributs, de propriétés et de parties, en sorte que Dieu n'est autre chose que l'assemblage de tous les êtres particuliers que l'univers renferme (2). La divinité n'est distinguée de l'univers que comme la république d'Athènes l'était de l'assemblage des citoyens qui la composaient (3). »

Voilà bien Fréret athée ou panthéiste, Nous allons le voir, je ne dis pas renoncer expressément à ces intrépides négations et les remplacer par des affirmations contraires, mais incliner au doute, après avoir conclu à l'idéalisme, ou mieux, à l'élétisme, et finir par l'aveu que de telles questions dépassent la portée de l'esprit humain, c'est-à-dire, par le scepticisme.

« Si je voulais, dit-il, faire un système, j'aimerais encore mieux dire que tout ce qui existe existe nécessairement, a toujours existé, existera toujours, et qu'il ne peut ne pas exister ; que les divers changements ne sont qu'apparents, ne sont tels que par rapport à nous et aux impressions que font sur nous les êtres qui nous touchent. Que, selon les divers aspects dont nous envisageons l'univers, nous disons qu'il passe d'une modification à une autre, qu'il acquiert ou qu'il perd des propriétés ; que ce-

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2., p. 200, 201.

(2) *Ibidem*, vol. 2, p. 211, 212.

(3) *Ibidem*, vol. 2, p. 250

pendant sa force d'accroissement ou de diminution, est toujours la même; mais que ces changements que nous croyons voir dans ces propriétés, n'a pas plus de réalité que ceux de ces objets dont la forme et la couleur changent suivant le point de vue d'où nous les envisageons. Voilà le parti que je prendrais, si j'étais obligé d'embrasser une opinion sur cette matière, dans laquelle, cependant, je préférerais toujours un aveu sincère d'une ignorance invincible, parce que je ne vois aucune raison suffisante pour décider sûrement (1). »

On devine sans peine les arguments dont de Lignac se sert contre la doctrine de son adversaire; il est donc inutile de les répéter. Je veux cependant signaler ce qu'il oppose à l'opinion de Fréret, qui prétend que la coexistence de l'infini et du fini est contradictoire, et présenter avec quelque développement sa réfutation du panthéisme.

Le raisonnement de Fréret, pour démontrer l'impossibilité de la coexistence de Dieu et du monde, n'est, selon lui, qu'une subtilité d'école, à peu près comme celle-ci : « Nul individu n'est » infini; Dieu est un individu (on prouvait la première proposition). Tout individu n'est qu'un, compris dans l'idée universelle » de l'être, et y fait partie d'un nombre infini d'individus existants. » Le faux Trasibule dit : « Le terme d'infini est incompatible avec, quelque chose de fini, c'est-à-dire, qu'il emporte avec » lui l'impossibilité d'exister. » Un nombre infini est celui qui ne peut être conçu ni exprimé, « car, supposé qu'il y en ait un tel, on demande si on ne peut pas en ôter une certaine partie ou y ajouter. » Cependant, il était infini, c'est-à-dire tel qu'on ne pouvait ni en retrancher, ni y ajouter. Il est donc en même temps fini et infini, il est donc contradictoire. Mais c'est là se faire une fausse idée de l'infini, et nous le représenter par une image. Le Dieu de la conscience, celui qui me modifie et modifie l'Univers, ne se présente pas à moi comme une quantité divisible : il n'est pas composé de parties, de qualités diverses. Ses attributs ne peuvent être détachés de sa puissance infinie. La propriété d'opérer par le vouloir ne présente pas l'idée de degrés accumulés de forces ;

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 252-253.

elle est une et simple. Qu'on double, qu'on triple, s'il se peut, l'énergie de la volonté qui opère par le vouloir ; qu'on imagine une puissance au-delà de cette énergie : comme on sentira l'inutilité de ses efforts, on conviendra que cette volonté, souverainement efficace, est un objet infini et si précis, qu'il est ridicule de l'appeler négatif. L'auteur avoue que nous avons la notion de l'infini ; car, puisqu'il ne connaît aucune force au-delà de laquelle on ne sente qu'il en peut concevoir une plus grande, il est obligé de convenir que l'objet de l'idée qu'il a de la force est supérieur à quelque force actuelle qu'on lui détermine ; et quel est cet objet, si ce n'est la cause qui se rend sensible elle-même en opérant sur notre âme ? » Si nous n'avions pas de perception de cette cause universelle, nous penserions que des forces ont des limites au-delà desquelles elles sont nulles, mais que notre ignorance ne nous permet pas d'assigner, c'est-à-dire que nous aurions simplement l'idée de l'indéfini et non de l'infini. Mais l'infini « transpire dans » chaque phénomène particulier, parce que ce phénomène se « rapporte à une loi universelle qui opère par le vouloir ; et » quoique le terme de cette volonté soit limité, l'action produisante « est infinie (1). »

La critique du panthéisme se rencontre plusieurs fois sous la plume de l'abbé de Lignac ; nous la trouvons d'abord dans son examen du livre de l'*Esprit*. La critique du livre d'Helvétius n'appelait pas nécessairement, il est vrai, celle du panthéisme : Helvétius est matérialiste, et non panthéiste. Cependant, soit que, pour de Lignac, le matérialisme et le panthéisme ne fussent que des aspects divers d'une même doctrine, celle de l'unité de substance, soit que l'occasion lui parût bonne de retourner contre l'un les principes dont il venait de se servir pour combattre l'autre, et d'attaquer au moins en passant *cette tête gâtée de Spinoza*, comme il l'appelle ailleurs, il introduit dans son drame philosophique un panthéiste, et le met aux prises avec un partisan, ou plutôt avec le représentant de sa propre doctrine.

Le panthéisme se présente à de Lignac sous deux aspects :

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 210.

d'abord, il prend pour point de départ la substance absolue, c'est le système de Spinoza ; puis il cherche son point d'appui dans le *moi* lui-même, et se réclame de la conscience. C'est la dernière de ces deux formes du panthéisme principalement que de Lignac combat dans son livre contre Helvétius, et c'est celle-là aussi que nous allons exposer d'abord.

Le panthéiste que de Lignac imagine accepte le point de départ de la doctrine de son adversaire, et en tire le principe de la sienne, l'unité de la substance et de l'être. « Ce que je sens exister identique en moi, dit-il, qui a le sens de la perpétuité de l'existence, est la substance unique : c'est Dieu. Elle est immense, donc elle a toutes les manières d'être possibles. Un groupe de sensations dans cette substance fait ma personne et se distingue de tout autre groupe. . . Spinoza tire sa doctrine de principes très-abstraites et très-contestés ; moi, je tire la mienne de faits très-authentiques. . . Le sujet de nos sensations sent la perpétuité identique et la simplicité de toutes les manières d'être à l'infini. . . Or, une substance, laquelle, par sa nature, sent nécessairement son individualité identique, et de plus la susceptibilité de toute manière d'être à l'infini, est la substance universelle (1). »

De Lignac réfute sans peine ce panthéisme artificiel, en s'attachant aux deux propositions sur lesquelles il repose : « La première proposition du syllogisme, dit-il, est vraie ; elle ne contient que des faits. Je sens la perpétuité identique du sujet de mes sensations ; je sens ce sujet individuellement différent du sujet des sensations de mes adversaires ; je suis certain que leurs sensations ne m'appartiennent point, ne sont point des manières de mon être ; que je ne pense pas en eux, qu'ils ne pensent pas en moi. Je sens de plus que je peux douter de leur existence, et que je ne peux pas douter de la mienne. Mais la seconde proposition est fausse et ne contient que des abstractions démenties par la première. Voici, en effet, comment la mineure devrait être énoncée : une substance qui, par sa nature, sent nécessairement son individualité identique, et de plus sa susceptibilité de manières d'être à l'infini,

(1) *Examen sérieux et comique*, vol. 2, p. 339-340

qui se distingue essentiellement d'autres substances sensibles comme elle, substances qu'elle croit exister, mais dont elle peut révoquer l'existence en doute, tandis qu'il lui est impossible de douter de la sienne, est la substance universelle, est la Divinité. Or, la modification apportée à la mineure, modification qui n'est que l'expression d'un fait contenu implicitement dans la majeure, renverse tout l'argument. Je dirai au panthéiste : « Je vous accorde que la substance divine est le fond de vos modes et des miens. Au moins m'accorderez-vous que la substance divine ne peut douter de son existence. Cependant, vous qui êtes foncièrement Dieu, et qui ne pouvez douter de votre existence, vous sentez pouvoir douter de la mienne. Donc, la substance divine peut pouvoir douter de sa propre existence en moi. Donc, en même temps, elle peut et il lui est impossible de douter de sa substance unique et individuelle. Elle est, selon vous, identique en vous et en moi ; et non seulement elle ne sent point cette identité ; elle sent même en vous qu'elle est individuellement différente du sujet de mes sensations, c'est-à-dire de ce qu'elle est en moi, c'est-à-dire d'elle-même. » Singulier Dieu que ce Dieu contradictoire (1).

Mais, quelle que pût être la portée de la démonstration, elle ne paraissait pas atteindre au-delà du panthéisme qui était en cause, et il fallait atteindre le véritable panthéisme, c'est-à-dire le spinosisme. Le premier n'était qu'un fantôme, qui avait été évoqué pour faire tourner au profit du second le système de l'adversaire. Dans la pensée intime de l'interlocuteur de de Lignac, le dernier seul était une réalité. N'avait-il pas dit ? « Oui, le spinosisme... Nous touchons au moment où nos plus grands hommes se trouveront spinosistes sans s'en être doutés. Nos âmes sont des modes d'une substance que nous ignorons. L'être est leur fond commun ; l'univers matériel, les corps ne sont que des façons d'apercevoir. Voilà où nous en sommes (2) ! » De Lignac s'adresse donc au spinosisme lui-même, et essaie de le réfuter en discutant

(1) *Examen sérieux et comique*, vol. 2, p. 340, 341, 342, 343, 344.

(2) *Ibidem*, p. 179.

les deux propositions fondamentales de la doctrine, à savoir qu'il n'y a qu'une substance, et que l'individu n'est qu'une collection de modifications de cette substance unique, et en leur opposant tout à-la-fois l'expérience et le raisonnement : « Evidemment, dit-il, l'expérience ne donne pas la connaissance de la substance infinie. Nous trouvons, il est vrai, dans le sentiment de notre existence personnelle la notion de l'existence de la cause souveraine ; car nous nous sentons un effet, une production, un être qui a commencé, mais, en même temps et par cela même, nous nous distinguons nécessairement de l'être infini, comme l'effet produit de la cause produisante (1) ; et, d'ailleurs, ce n'est pas comme substance que l'être infini nous appartenait, mais comme cause. »

S'il n'y a qu'une substance unique, je ne suis qu'un mode de cette substance ; mais l'expérience prouve surabondamment que je suis autre chose. Si je n'étais qu'un mode, je ne distinguerais pas le sujet que je suis de ses manières d'être ; et il est constant que je fais cette distinction, que j'aperçois, sous la foule des modifications que je subis et qui varient sans cesse, un sujet qui ne change pas, qui reste toujours identique à lui-même. Si chacun de nous n'était pas une individualité distincte, une personne, une substance propre, force nous serait de nous confondre les uns avec les autres. Or, cette confusion, assurément, ne se fait pas. Vous sentez que votre fond individuel n'est pas le mien ; que vos modalités propres n'appartiennent point à moi ni à rien qui soit commun à vous et à moi (2). Le sujet modifié en moi par les sensations que j'ai actuellement, et par le souvenir de celles que j'ai eues, n'est pas celui qui est modifié en vous ; il ne peut dire : *Je suis vous* ; c'est un individu qui n'est rien, ni de ce qui lui ressemble, ni de ce qui ne lui ressemble pas du tout (3).

Osez-vous dire que le fond identique et personnel qui a passé sous tant de différentes modalités passagères n'est qu'une

(2) *Témoignage du Sens intime*, vol. 1, p. 353.

(2) *Ibidem*, vol. 1^{er}, p. 353.

(3) *Examen sérieux et comique*, vol. 2, p. 309.

manière passagère, dont Dieu a la perception de lui-même ? Si vous le faites, ce sera confesser que c'est la substance divine qui se sent en vous un individu identique, différent de mon individu, qui se sent être autre chose que moi, quoiqu'elle soit en même temps le fond individuel et de vous et de moi ; et, par conséquent, qu'elle se méconnaît en vous et en moi. Que si vous disiez que ce n'est pas l'intelligence divine qui se trompe ici, mais bien le mode particulier en quoi je consiste, la réponse me paraîtrait singulière ; l'intelligence divine aurait une façon d'être dans l'erreur et ne se tromperait pas (1).

Telle est la réfutation que de Lignac fait du panthéisme. Il ne la refait pas contre Fréret, il en rappelle seulement le principe : « Ce système, dit-il, après avoir cité un passage que nous avons reproduit, est celui de Spinoza, qui n'était point un athée, comme on le croit communément, mais un spiritualiste outré. Il ne reconnaissait que Dieu : le monde, les créatures spirituelles étaient pour lui les songes de la Divinité, semblables à ceux que nous avons pendant la nuit. Ce Spinoza n'était qu'un fou : on lui a fait trop d'honneur de le réfuter, et, parmi ceux qui l'ont combattu, il en est peu qui aient bien saisi le point précis de sa folie. Revenons à Trasibule. Quelle manière de raisonner est la sienne ! on l'appelle cependant une démonstration. A quoi se réduit donc cette démonstration ? à cette assertion nouvelle, que toute cause et son effet est la même chose. Quoi ! un désir et son effet, un choix et une chose choisie, c'est la même chose ! La détente du ressort dans le tambour d'une montre est la même chose que le mouvement des aiguilles sur le cadran ? A qui fera-t-on digérer de semblables absurdités ? Car enfin, c'est ainsi qu'il argumente contre nous : vous dites que Dieu a voulu l'existence de l'univers ; donc l'existence de l'univers est la même chose que cette volonté : oui, à peu près, comme le vouloir de remuer mon bras, est le mouvement même de mon bras ; cette démonstration n'est-elle pas frappante ? » (2).

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 1, p. 354.

(2) *Ibidem*, vol. 2, p. 212-213.

CHAPITRE VI.

Critique de l'optimisme de Charles Bonnet et de l'idéalisme du chevalier
de Forbin-Janson.

Croire en Dieu, c'est croire à une cause première personnelle. Démontrer ou défendre la légitimité de la croyance en Dieu, c'est démontrer ou défendre la personnalité de la cause première. C'est cette question de la personnalité divine qui rend si délicat le problème de la création, qui en fait une épreuve si redoutable, non pas au point de vue du *comment*, qui présente une question entièrement insoluble, mais au point de vue de l'acte même et de la détermination qui l'a produit. Dieu a-t-il été libre de créer ou de ne pas créer ? S'il n'a pas été libre de créer, il n'est pas une personne, il n'est pas une force réelle, indépendante ; il est soumis à la nécessité, à quelque chose de supérieur à lui ; il est inférieur à l'homme ; il n'existe pas, et il n'y a pas d'autre Divinité dans le monde que l'aveugle fatalité. Quel que soit le point de départ d'une doctrine qui nie la liberté de la création, tel est son dernier terme ; elle aboutit à un Dieu indéterminé ; elle est, sous des noms divers, et en dépit d'elle-même, l'athéisme ou le panthéisme. C'est ce que de Lignac avait senti, et c'est ce qui le portait à combattre avec presque autant de vivacité que Fréret et Spinoza, Charles Bonnet, qui était optimiste, et le chevalier de Forbin-Janson, auteur d'un système assez étrange, difficile à qualifier, qui tous deux admettaient la nécessité de la création.

Voici les principales propositions de l'optimisme de Bonnet, que de Lignac rappelle et qui sont l'objet de sa critique :

« L'effet répond à sa cause : l'Univers est l'effet de la cause nécessairement parfaite ; il a donc toute la perfection qu'il pourrait recevoir. Il est bon ! » L'Univers est un, parce qu'il est tout ce qu'il pourrait être. La cause première a produit le plus grand effet possible. Dieu a voulu, il a voulu en Dieu, sa volonté a rendu actuel ce qui était possible. Il continue à vouloir ce qu'il a voulu, parce qu'il est essentiellement ce qu'il a été et ce qu'il sera. Les attributs résident dans l'être existant par soi. Ils n'ont aucune cause extérieure de limitation ; ils sont nécessairement ce qu'ils sont⁽¹⁾. Dieu a créé, parce qu'il était Dieu ; ses perfections voulaient des êtres qui goûtassent l'existence. En les créant, il a satisfait à soi ; il les aime, parce qu'il s'aime lui-même de l'amour le plus parfait. Un seul univers était possible : c'était celui dont Dieu a dit qu'il était bon. Il était bon, parce qu'il répondait à la perfection de sa cause. Il était le plan de la sagesse, l'objet de la puissance qui n'a point d'autres bornes que la nature des choses.

Il semble, au premier abord, que c'est là une théodicée assez inoffensive. La perfection relative du monde, reflet de la perfection divine, l'unité harmonique de la création, image de l'unité du Créateur, la création résultant de la bonté et de l'amour, illimitée comme la puissance qui l'a produite, il n'y a rien là, il est vrai, que ne puisse admettre l'orthodoxie philosophique la plus scrupuleuse, et on y reconnaît la trace de Leibnitz. Mais ces vérités sont-elles sans mélange d'erreur ? Leibnitz, dont il s'est inspiré, n'aurait-il trouvé lui-même rien à reprendre chez son disciple ? N'y a-t-il pas au milieu des vérités qui se rencontrent dans son système, un germe destructeur de ces vérités mêmes ? La puissance, la bonté, l'amour, la sagesse, le Dieu de l'auteur de *l'Essai de Psychologie*, possède ces grands attributs, et il le possède dans leur plénitude. Mais où est la liberté ? Nous avons un Dieu infiniment puissant, infiniment sage et bon ; mais ce Dieu ne peut pas concevoir deux formes différentes pour ses créations ; il ne peut

(1) *Témoignage du Sens intime*, p. 179, 181.

pas ne pas vouloir la forme qui lui a apparu ; il ne peut pas ne pas la réaliser ; il ne peut pas la réaliser autrement qu'il ne le fait. L'amour est le principe de la création divine comme de l'action humaine. Mais l'homme est libre dans son acte d'amour ; il y cède ou il y résiste : Dieu y cède nécessairement : il a dû nécessairement créer, et de toute éternité, de sorte que sa personnalité disparaît et se perd dans l'éclat même de ses perfections.

De Lignac saisit ce qu'il y a de compromettant pour la liberté divine dans le système de Bonnet, et il en signale assez bien les côtés faibles.

Le premier principe du système, à savoir que la cause première a produit le plus grand effet possible, et que, par conséquent, l'univers a toute la perfection possible, lui paraît fort téméraire. Il le combat donc en se rattachant à la formule suivante, qui lui paraît être la formule générale de l'optimisme : « Tout effet est exactement mesuré par l'énergie de sa cause : l'univers est l'effet de la cause dont l'énergie est infinie. Or, cette cause est infiniment parfaite, donc l'effet est infiniment parfait. » Voici son argumentation, qui est au moins ingénieuse :

Selon lui, le syllogisme est défectueux. Le terme de cause dans la majeure et dans la mineure exprime deux idées toutes différentes. L'idée universelle renfermée dans la majeure est celle de tous les degrés de force possible ; et l'énergie dont il est question est cette force que nous prêtons gratuitement aux corps et à nos âmes, à l'égard de nos membres et des autres corps, conçus comme extensibles à l'infini. Or, l'activité divine ne peut être comprise, dans l'universalité de la majeure, dans l'idée de force ainsi conçue. Dans cette majeure, le mot de cause ne signifie pas précisément l'individu qui a une certaine mesure de puissance, mais l'effort immédiat par lequel l'effet est produit. Un homme assez fort pour lever un tonneau de vin et le placer sur ses genoux, pourrait se borner à lever une paille et à la mettre de même sur ses genoux. Or, pourrait-on dire que l'effet produit sur cette paille répond à l'énergie de la force de cet homme ? Le mot cause dans la majeure ne signifie donc pas un être revêtu de toute sa puissance, puisque cette majeure serait fausse dans le cas dont nous

parlons : elle signifie seulement l'action par laquelle l'effet est immédiatement produit, et, cependant, dans la mineure, le mot cause est pris pour l'individu tout puissant.

L'idée de cause, dans la majeure, s'appliquant à tous les degrés de forces possibles, implique l'idée de grandeur. Or, la cause créatrice n'est point une grandeur, puisqu'elle n'est susceptible de plus ni de moins : elle ne saurait donc y être comprise ; elle n'est aucun degré de cette progression de forces à l'infini, qu'on conçoit dans l'idée exprimée par la majeure. Aucune même de ces forces, quelque étendue qu'on lui suppose, n'est un degré ni grand ni petit, de l'énergie qui réside dans le vouloir du Créateur. La cause universelle énoncée dans la mineure n'est donc nullement comprise dans la cause dont il est question dans la majeure, et, par conséquent, l'argument est sans valeur.

Il n'en est pas moins vrai que l'univers remplit toute l'énergie de sa cause, en ce sens qu'il est conforme exactement à la fin que le Créateur s'est proposée, et qu'il est parfait, tout ce qui est opéré par une volonté étant parfait lorsqu'il en remplit l'objet. Ainsi, la trompe d'une mouche répond à l'énergie de la volonté divine, parce qu'elle est telle que cette cause l'a voulue, et remplit la destination déterminée par cette cause. Mais comme il ne s'ensuit pas de cette conformité à la volonté divine que l'aile de mouche soit infiniment parfaite, on ne peut pas conclure non plus de ce que l'univers est exactement conforme à la volonté divine, qu'il soit infiniment parfait. Sa perfection ne peut être jamais que relative. Le monde est une combinaison bornée. La disposition de ses parties ne peut former un résultat infini. Ses éléments auraient pu être combinés de plusieurs manières également parfaites, de cette perfection relative, soit sur différents plans, soit pour exécuter le même plan.

Il s'adresse ensuite plus particulièrement à Bonnet et passe en revue successivement chacune de ses assertions, quitte parfois à se répéter.

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3^e, p. 179 à 182.

Quand on nous dit que « l'univers est un, parce qu'il est tout ce qu'il pouvait être, » on nous dit une chose qui ne se comprend pas. Car quel est le point de vérité ? Le soleil ne pouvait-il être à l'autre foyer de l'orbite de la terre ? Le grand axe de notre orbite ne pouvait-il répondre par ses extrémités à deux autres points qu'à ceux qu'il traverse ? Que prétend-on encore quand on ajoute que « la cause première a produit le plus grand effet possible ? » Quoi ! la masse de l'univers ne pourrait pas avoir un pied cube de plus de matières ? *Dieu, dit-on, a voulu, il a voulu en Dieu.* Mais vouloir en Dieu, c'est opérer ce qu'on veut uniquement en le voulant : c'est se sentir toujours tout-puissant, et quelque usage qu'on fasse de la puissance, c'est la sentir inépuisable. Si, dans la création de l'univers, Dieu a produit le plus grand effet possible, comme cet univers est borné, quelque immense qu'on le suppose, la puissance de Dieu est bornée à un effet fini. Elle est donc non-seulement épuisable, mais épuisée. Que devient dès lors la perfection que l'on attribue à l'être (1) ?

La proposition où est affirmée la nécessité de la création n'offre pas, selon de Lignac, plus de solidité. Rien ne démontre que l'idée de perfection implique celle de création, que Dieu a dû créer pour se satisfaire, qu'il ait eu à remplir un besoin éternel. L'être nécessaire se suffit à lui-même ; par cela seul qu'il est l'être par excellence, qu'il a la plénitude de l'être, son bien-être est le goût intime de sa substance, et il n'a pas besoin de sortir de lui-même. De quelle nature seraient les besoins qu'on lui prête ? La vue des hommes serait-elle pour Dieu ce qu'est pour un naturaliste le spectacle que lui fournissent les travaux d'une ruche ou d'une fourmillière ? Il ne serait plus l'être nécessaire et indépendant, s'il avait besoin de créer le monde, son bonheur dépendait donc d'êtres distingués de lui ; si ce besoin était éternel, comme il n'a été rempli que dans le temps, Dieu avait hors du temps un besoin qui n'était pas rempli ; certain d'être heureux un jour, il est resté longtemps sans l'être. Que deviennent dans cet ordre sa perfection et son indépendance ?

Bonnet avait résumé sa doctrine, ou, comme dit de Lignac, ses

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3^e, p. 185-186.

prétendus principes, dans cette phrase : « Lorsque j'ai avancé » que tout est nécessaire, j'ai avancé que la cause nécessaire ne » pouvait ne pas agir, ni agir autrement ; cela revient à dire que » la cause nécessaire est ce qu'elle est (1). » C'était nier formellement la liberté divine. De Lignac soutient que , rattachée à d'autres points du système, cette proposition conduisait encore à la négation même de la perfection, c'est-à-dire, à la négation de Dieu. Si Dieu a eu besoin de créer, le mal, s'il existe, vient de Dieu ; il entrait dans son besoin essentiel comme le bien. Dieu est l'auteur du mal au même titre que du bien. Il est vrai qu'il a fait le mal sans le vouloir, mais enfin il l'a fait ; il est vrai que le mal peut être regardé, selon Bonnet, comme « l'effet des limites » naturelles de la création ; » mais les limites de la création, à qui tiennent-elles ? aux êtres ou à leur cause ? Si la cause n'a pas pu ne pas les créer, et si elle n'a pas pu les créer autrement, n'est-ce pas dans la cause que se trouve réellement, en dernière analyse, la limitation ? Quoi qu'on fasse, on introduit l'imperfection au sein de l'être parfait ; on ne peut expliquer le mal que par l'impuissance où Dieu a été de lui refuser une place dans son œuvre (2). C'est à cette extrémité qu'on aboutit. Le mal ne s'explique que comme moyen d'un plus grand bien ; mais alors, on entre dans le système de la Providence, et Dieu apparaît comme une puissance indépendante et libre, comme une personne. L'optimisme, qui se place à un point de vue différent, est entraîné par la logique à la négation de la personnalité divine, c'est-à-dire à l'athéisme.

Le système que de Lignac examine ensuite n'a rien de commun avec celui de Bonnet, si ce n'est qu'il arrive au même résultat, au sujet de la personnalité divine. Bonnet était optimiste ; le chevalier de Forbin (3), bien qu'il soit chrétien et prétende concilier la foi avec la raison, est panthéiste.

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3, p. 194.

(2) *Ibidem*, p. 194-195.

(3) L'ouvrage du chevalier de Forbin (Gaspard-François-Anne de), de la famille du célèbre marin, portait ce titre : *Accord de la foi avec la raison dans la manière de présenter le système physique du monde et d'expliquer les différents mystères de la Religion*.

Le panthéisme du chevalier de Forbin mérite peut-être, à cause de son originalité, ou, si l'on veut, de son étrangeté, d'être exposé au moins dans ses traits essentiels.

« Tout étant infini, selon lui, dans l'infini, le vouloir et le faire dans Dieu concordent au même point, et l'on ne peut dire que l'un ait précédé l'autre. Par conséquent, le monde est éternellement créé, parce qu'il est l'effet d'une volonté éternelle, et que rien n'a pu commencer dans un être éternel, à la différence des êtres créés et variables pour qui tout commence et finit (1). »

Comme la volonté créatrice est éternelle, ses effets le sont aussi. La cause dans le temps fini précède toujours l'effet; il n'en est pas de même dans le temps immuable où tout est éternellement présent. Le premier et le dernier homme ont été produits au même instant, ou plutôt il n'y a pas d'instant dans les temps immuables : l'ordre successif n'est qu'un développement pour la créature : en Dieu, tout est continuellement développé (2).

Il faut distinguer deux univers, l'un intelligible, l'autre sensible. Mais l'univers intelligible et l'univers sensible ne sont que le même être vu différemment par le créateur et par les créatures; moi, ma substance spirituelle, ma substance corporelle, sont des choses coéternelles à Dieu; ce n'est que vis-à-vis de moi qu'elles ont commencé et ont une durée successive. L'univers, qui n'existe à nos mesures que depuis 6,000 ans, existe en Dieu de toute éternité, parce qu'il n'y a pas de moments variables en Dieu, et que tout y est fixe et permanent; dans la réalité, le temps passé et le futur ne sont rien : il n'est qu'au temps nécessairement présent, dans lequel tout est continuellement produit; par conséquent, les opérations de la Divinité concourent au même temps, et la succession et les changements que nous remarquons dans l'univers n'existent que pour nous et dans le monde sensible. Sans la coéternité du monde intelligible, Dieu ne serait pas un être infini, mais successif, puisqu'on distinguerait deux états dans la Divinité,

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3, p. 226-227.

(2) *Ibidem*, p. 229-230.

celui où elle aurait existé sans le monde, et celui où elle existerait avec le monde.

L'acte de la création étant, dans le monde intelligible, aussi éternel que Dieu, l'univers n'a jamais été dans le néant. La création n'est donc point le passage du néant à l'être, mais l'éternelle production d'êtres qui, n'étant point de l'essence de la Divinité, ont dû être créés dans un monde qui n'est pas Dieu : il y a ainsi deux mondes, l'un où les choses sont créées dans un temps infini, et l'autre où ces mêmes choses sont produites dans le temps fini (1).

Dieu est libre ou nécessité, selon que l'on se place au point de vue du monde sensible ou du monde intelligible. Dans le monde sensible, il n'y a rien qui ait pu nécessiter l'action divine. « Dieu » précédant la créature dans un tel monde de toute éternité, il n'a » *pu être le terme de cette action*, le terme n'existait pas au premier » instant où Dieu est sorti de son repos. » Mais si le motif de l'action créatrice n'est pas dans le monde sensible, il est nécessairement dans le monde intellectuel, et, comme il est Dieu lui-même, il déterminera nécessairement sa volonté, puisque Dieu étant nécessairement Dieu, et le motif de créer le monde n'étant point distingué de lui, Dieu, vu dans le monde intellectuel, sera nécessairement créateur. Tout ce que Dieu est, il l'est par essence : nul attribut passager ne peut lui convenir, car dans le fond de sa nature est l'immutabilité ; or, c'est certainement une manière d'être Dieu que d'être créant le monde ; donc Dieu est nécessairement créateur. D'ailleurs, les actes, les opérations d'un être doivent se ressentir de sa nature et en être pour ainsi dire l'expression caractéristique, comme les éléments d'une courbe sont les expressions de cette même courbe ; or, l'Être suprême existe nécessairement ; donc, toutes ses opérations sont nécessaires (2).

Une fois éclairé sur la coéternité de la création et de son auteur, l'esprit transporté dans l'éternité de Dieu s'y aperçoit incessam-

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3, p. 235 à 243.

(2) *Ibidem*, p. 261, 264, 283..

ment et ne voit point le terme de son origine, qui se confond avec celle de Dieu, parce qu'il n'y a jamais eu de néant pour un être qui a tout produit dans son éternité, cet état n'étant que pour le monde fini, où tout paraît et disparaît presque en même temps. L'homme, vu ainsi dans l'éternité, est produit dans l'infini. La création dans le temps fini n'est que pour le monde matériel ; pour lui, il fait partie du monde intelligible, où il ne peut exister de néant, de commencement, de fin, rien de changeant ni de mobile (1).

Ce système, un peu indigeste, n'est évidemment qu'un souvenir incertain, un pâle reflet du spinosisme. Qu'est-ce, au fond, que ce Dieu éternellement créateur, et ce monde éternellement créé ; ce Dieu éternellement nécessité à agir, et cette éternelle production des êtres, si ce n'est la nature naturante et la nature naturée de Spinoza ? Son monde intelligible, si toutefois on peut y comprendre quelque chose, et son monde sensible rappellent au moins la pensée infinie et l'étendue infinie ; et l'on a beau dire que ces êtres, dont l'éternelle production se développe dans le temps, diffèrent essentiellement de la divinité, j'ai grand'peine à écarter le fantôme du spinosisme, quand j'entends l'auteur me dire que l'homme, dans sa substance, est coéternel avec Dieu : l'homme m'apparaît alors comme une idée, une pensée de Dieu, c'est-à-dire sous l'aspect qu'il a dans Spinoza. On a beau aussi me parler de Dieu, le placer dans les profondeurs de l'éternité et lui attribuer la souveraine puissance, la suprême réalité ; je ne puis voir en lui qu'un Dieu abstrait, que la pensée seule distingue de ses actes, qui n'est que par quoi il se manifeste, qui ne devient vivant et réel que dans l'homme ; et l'homme seul est Dieu.

De Lignac a bien vu le caractère éminemment panthéiste du système de celui qu'il appelle *le Conciliateur* ; mais il n'a pas renouvelé sa réfutation du panthéisme : il se borne à marquer ce qu'il y a chez lui de contradictoire avec l'idée qu'on a de Dieu, telle que la conçoit la raison humaine, et que semble parfois

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3, p. 233.

l'admettre l'auteur, et à signaler dans les propositions capitales de son système les points par lesquels il touche plus particulièrement au panthéisme ou à l'idéalisme. « Vous partez, dit-il, des idées abstraites que vous vous êtes faites de la Divinité pour distinguer un monde intellectuel créé et éternel et un monde sensible produit dans le temps. Mais qu'est-ce que ce monde intelligible et ce monde sensible ? Des abstractions. Votre monde intelligible, coéternel à Dieu, se confond avec lui ; il ne se distingue de lui que comme un mode se distingue d'une substance, une pensée d'un sujet, ou il est absolument inconcevable. Et votre monde apparent, qu'est-il pour vous ? Est-ce un terme de la volonté créatrice ? Est-ce une collection de substances ? S'il est un terme de la volonté créatrice, comme il ne coexiste pas avec sa cause, ainsi que vous le dites vous-même, il y a un effet qui ne coexiste pas avec la cause créatrice, et votre système est miné dans sa base ; s'il n'est pas un terme de la volonté créatrice, s'il n'est pas un effet de cette cause, il n'est rien ou il s'est créé lui-même. Voulez-vous à tout prix que le monde apparent coexiste réellement avec sa cause, et qu'il ne s'en distingue que dans la pensée de la créature ? La créature faisant partie du monde apparent coexiste avec sa cause, et l'homme est coéternel avec Dieu. Vous ne reculez pas, il est vrai, devant cette extrémité ; mais alors vous êtes panthéiste, ce que vous croyez ne pas être, et vous l'êtes de la façon la plus plaisante ; car, dans votre système, le monde apparent n'existe que pour l'homme, n'est rien sans l'homme, ou plutôt n'est créé que par l'homme. Vous me dites bien qu'il a commencé d'être ; mais vous n'avez pas le droit de le faire, car, selon vous, la volonté divine doit concourir au même point avec son effet, et, comme cette volonté n'a point commencé, aucun de ses effets n'a commencé non plus ; de sorte que si vous voulez, en dépit de tout, que le monde apparent ait commencé, n'ayant pu commencer par Dieu, il reste qu'il ait commencé par celui qui le pense, par l'homme, et que l'homme soit Dieu. » Ainsi, dans le système, Dieu n'a créé aucun corps, aucune âme ; il n'a point établi les lois du mouvement. . . . ce monde sensible s'est fait et s'est réglé tout seul ; ou plutôt c'est moi, partie du monde intelligible et coéternel à Dieu, qui, par ma façon d'apercevoir,

forme cet univers sensible (1). » L'homme est donc deux fois Dieu : il l'est une première fois parce qu'il coexiste avec Dieu, et une seconde fois parce que le monde sensible, c'est-à-dire le monde réel, n'existe que par lui.

Telle est, à peu de chose près, la critique que de Lignac fait du système du chevalier de Forbin. Elle n'a rien de bien remarquable, et ce qu'elle a de force intrinsèque est plus d'une fois affaibli par la manière dont elle est présentée et développée; mais on peut faire observer que, de Lignac avait aperçu, sinon fortement saisi, cette idée, que la nécessité de la création entraînait nécessairement à la négation d'un Dieu personnel, c'est-à-dire au panthéisme ou à l'athéisme, et cette autre, que le panthéisme, nettement conçu ou non, devait concentrer la divinité dans l'homme. Quand on prend pour point de départ l'absolu, l'indéterminé, qu'on l'appelle l'unité, la substance ou l'idée, ou même la volonté infinie, comme le chevalier de Forbin, si cette volonté n'est pas distincte de ses effets, le point d'arrivée est le même. Dieu n'existe réellement que là où l'être a l'idée de soi-même, où il se saisit et se distingue, c'est-à-dire, dans l'homme. Ailleurs, il n'est que l'ombre de lui-même; pour être ce qu'il doit être, il faut que de réel il devienne rationnel, et fonde ensemble les deux termes de l'existence. Si de Lignac ne pouvait pas se placer nettement à ce point de vue, il a senti au moins que, Dieu n'étant pas une cause personnelle, distincte du monde, le monde n'a plus de raison d'être hors de l'intelligence; qu'il est un effet sans cause, une cause qui n'est pas distincte de son effet, n'étant pas pour la raison une véritable cause; que par conséquent il est une pure chimère, ou que toute sa réalité, s'il est une réalité, lui vient de l'homme et est constituée par lui. Quand il dit que, dans le système du chevalier de Forbin, « c'est moi, partie du monde intelligible, qui, par ma façon d'apercevoir, forme cet univers sensible, » il marque le point extrême où la logique conduit tout système qui nie la cause première personnelle. Il est plus facile de déplacer la cause du monde que de la supprimer.

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 3, p. 236

CHAPITRE VII.

Bayle — Collins. — Réfutation du traité de Fontenelle sur la *Liberté*.

De Lignac n'a nulle part montré plus de pénétration et d'habileté, n'a tiré meilleur parti de sa méthode, qui consiste à opposer à ses adversaires le témoignage du sens intime, que dans sa réfutation du *Fatalisme* de Bayle et de Collins. Nous devons cependant négliger cette partie de sa polémique, et nous en tenir à un seul des nombreux adversaires de la liberté qu'il combat, je veux dire à Fontenelle. Le choix, comme l'exclusion, paraîtra, nous le croyons, suffisamment motivé. Les systèmes de Bayle et de Collins sont assez connus ; celui de Fontenelle, au contraire, l'est peu ou ne l'est pas du tout (1) ; et, d'ailleurs, il n'entre pas dans notre plan de sortir de la France du XVIII^e siècle.

Nous allons présenter, dans leur ordre et sous leur forme originale (où Fontenelle est bien reconnaissable), les diverses propositions dont l'ensemble constitue son système.

Le traité se divise en quatre parties : dans la première, l'auteur veut prouver qu'il y a incompatibilité entre la prescience divine et la liberté humaine, et semble vouloir sacrifier la liberté à la prescience ; dans la deuxième et la troisième, dont la séparation ne

(1) Il n'est point question de l'opinion de Fontenelle sur la liberté, dans l'article que lui consacre le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*.

paraît guère motivée, il prétend établir que les pensées et les déterminations de l'âme dépendent des dispositions du cerveau, lesquelles sont fatales, ce qui implique l'impossibilité de la liberté ; dans la quatrième, il essaie d'expliquer la cause de la croyance générale des hommes au sujet de la liberté.

§ 1^{er}. Voici, à peu de chose près, comment il développe sa première proposition.

Nous avons une idée de la prescience divine par celle des astronomes. Les astronomes prévoient infailliblement les éclipses. Dieu les prévoit aussi. Connaissant un ordre nécessaire et invariable dans les mouvements des corps célestes, ils prévoient par conséquent les éclipses qui sont dans cet ordre-là. Il n'y a entre la prescience chez Dieu et chez les astronomes, que ces deux différences, à savoir : en premier lieu, que Dieu connaît, dans les mouvements célestes, l'ordre qu'il y a mis lui-même, tandis que les astronomes ne sont pas les auteurs de l'ordre qu'ils y connaissent ; en second lieu, que la prescience de Dieu est tout-à-fait exacte, et que celle des astronomes ne l'est pas. Ainsi, pour rendre la prescience des astronomes, sur les éclipses, égale à celle de Dieu, il ne faudrait que remplir les différences ; encore la première peut-elle être écartée. Il n'est pas nécessaire d'avoir établi l'ordre pour le connaître, la prescience peut se trouver, indépendamment de la puissance. Il ne reste donc qu'à remplir la seconde différence ; et, pour cela, il ne faut que supposer les astronomes parfaitement instruits de l'irrégularité des mouvements célestes, ces mouvements étant moins réguliers qu'ils le supposent, et leurs observations de la première justesse ; ces conditions remplies, on pourrait assurer, sans témérité, que leur prescience sur les éclipses serait précisément égale à celle de Dieu ; donc, la prescience de Dieu sur les éclipses ne s'étendrait pas à des choses où celle de l'astronome ne pourrait s'étendre (1). Or, il est certain que les astronomes ne pourraient pas prévoir les éclipses, si le soleil ou la lune pouvaient quelquefois se détourner de leur cours, indépendamment de toute

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 447-448.

règle. Donc, il en serait de même de Dieu ; et le défaut de prescience en Dieu ne viendrait non plus que d'où viendrait le défaut de prescience dans ces astronomes. Or, le défaut de prescience dans les astronomes ne viendrait pas de ce qu'ils ne seraient pas les auteurs des mouvements célestes, puisque cela est indifférent à la prescience, ni de ce qu'ils ne connaîtraient pas bien les mouvements, puisqu'on suppose qu'ils les connaîtraient aussi bien que possible ; mais le défaut de prescience en eux viendrait uniquement de ce que l'ordre établi dans les mouvements célestes ne serait pas nécessaire et invariable : donc, de cette même cause viendrait en Dieu le défaut de prescience. Donc Dieu, bien qu'infiniment puissant et infiniment intelligent, ne peut jamais prévoir ce qui ne dépend pas d'un ordre invariable et nécessaire (1). Donc Dieu ne prévoit point du tout les actions des causes qu'on appelle libres. Donc, il n'y a point de causes libres, ou, s'il y en a, il n'y a pas de prescience divine (2).

Le premier principe de la prescience, c'est qu'elle ait pour objet un ordre nécessaire et invariable. Sur quel principe pourrait-on prévoir les actions d'une cause que rien ne pourrait déterminer nécessairement ? Un second principe de prescience, différent du premier, serait absolument inconcevable ; et, puisqu'il en est un qui est aisé à concevoir, il est plus naturel et plus conforme à l'idée de la simplicité de Dieu de croire que ce principe est le seul sur lequel toute la prescience est fondée (3). Il n'est point de la grandeur de Dieu de prévoir des choses qu'il aurait faites lui-même de nature à ne pouvoir être prévues (4).

§ 2. Fontenelle ne veut pas, nous dit-il, qu'on ôte la liberté aux hommes pour conserver à Dieu une prescience universelle ; mais il veut savoir, auparavant, si l'homme est libre en effet, et il prétend examiner la question en elle-même, sur ses principes es-

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 452.

(2) *Ibidem*, p. 454.

(3) *Ibidem*, p. 457-458

(4) *Ibidem*, p. 460.

sentiels, *sans même avoir égard au sentiment que nous avons de notre liberté*, et sans nous embarrasser de ses conséquences (1).

Il commence par établir ces principes abstraits : « Ce qui est dépendant d'une chose a certaines proportions avec cette même chose-là, c'est-à-dire, qu'il reçoit des changements, quand elle en reçoit⁹, selon la nature de leur proportion. Ce qui est indépendant d'une chose n'a aucune proportion avec elle ; en sorte qu'il demeure égal quand elle reçoit des augmentations et des diminutions. »

Après avoir supposé ensuite, avec tous les métaphysiciens, dit-il, que l'âme pense selon que le cerveau est disposé, que tous les objets, même spirituels, laissent des dispositions matérielles, c'est-à-dire des traces dans le cerveau, il prétend avoir le droit de faire une nouvelle supposition, celle d'un cerveau où seraient en même temps deux sortes de dispositions matérielles contraires et d'égales forces, les unes portant l'âme à penser vertueusement sur un certain sujet, les autres la portant à penser vicieusement, dispositions qui, selon lui, se rencontrent même nécessairement dans la délibération ; et, cette hypothèse admise, il en fait le point de départ de cette longue série de propositions :

« Cela supposé, je dis : ou l'âme se peut absolument déterminer dans cet équilibre des dispositions du cerveau à choisir entre les pensées vertueuses et les pensées vicieuses, ou elle ne peut absolument se déterminer dans cet équilibre.

» Si elle peut se déterminer, elle a en elle-même le pouvoir de se déterminer, puisque dans son cerveau, tout ne tend qu'à l'indétermination, et que pourtant elle se détermine.

» Donc ce pouvoir qu'elle a de se déterminer est indépendant des dispositions du cerveau.

» Donc il n'a nulle proportion avec elles.

» Donc il demeure le même quoiqu'elles changent.

» Donc, si l'équilibre du cerveau subsistant, l'âme se détermine à penser vertueusement, elle n'aura pas moins le pouvoir de s'y déterminer, quand ce sera la disposition matérielle à penser vicieusement qui l'emportera sur l'autre.

» Donc à quelque degré que puisse monter cette disposition matérielle aux pensées vicieuses, l'âme n'en aura pas moins le pouvoir de se déterminer au choix des pensées vertueuses.

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 462.

» Donc l'âme a en elle-même le pouvoir de se déterminer, malgré toutes les dispositions contraires du cerveau.

» Donc les pensées de l'âme sont toujours libres. »

« Venons au second cas.

» Si l'âme ne se peut déterminer absolument, cela ne vient que de l'équilibre supposé dans le cerveau ; et l'on conçoit qu'elle ne se déterminera jamais si l'une des dispositions ne vient à l'emporter sur l'autre, et qu'elle se déterminera nécessairement pour celle qui l'emportera.

» Donc le pouvoir qu'elle a de se déterminer au choix des pensées vertueuses ou vicieuses est absolument dépendant des dispositions du cerveau.

» Donc, pour mieux dire, l'âme n'a en elle-même aucun pouvoir de se déterminer ; et ce sont les dispositions du cerveau qui la déterminent au vice ou à la vertu.

» Donc les pensées ne sont jamais libres.

» Or, en rassemblant les deux cas, il se trouve que les pensées de l'âme sont toujours libres, ou qu'elles ne le sont jamais, en quelque cas que ce puisse être (1). »

Les mailles du raisonnement sont serrées, comme on le voit ; et il est difficile, les prémisses acceptées, d'échapper aux conclusions. Si les partisans de la liberté, amenés ainsi à la nécessité d'opter entre l'indépendance absolue et la dépendance absolue, admettent qu'il y ait un cas où l'âme soit dans la dépendance du cerveau, il leur faudra bien subir l'alternative dans le terme auquel ils répugnent. Or, ils reconnaissent que ce cas existe, que les pensées des enfants, par exemple, de ceux qui rêvent, de ceux qui ont la fièvre chaude, ne sont jamais libres. Ce fait seul les accable, suivant Fontenelle, et la conséquence est forcée. Il n'y a donc qu'un seul principe dans l'âme, elle n'est pas tantôt dépendante, tantôt indépendante du cerveau ; elle en est toujours dépendante (2). Le système, où l'on admet l'indépendance et la dépendance, n'a pas seulement contre lui l'inconvénient de ne pas reposer sur un principe unique ; il a en outre celui de ne pouvoir expliquer la possibilité de la force, dans les cas où il admet sa présence. Un principe ne varie pas comme les circonstances. Si l'âme résiste à une force,

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 467-468-469-470-471.

(2) *Ibidem*, 2^e v., p. 471, 472.

quand cette force est faible, par cette raison qu'elles sont l'une et l'autre de nature différente, elle devra résister toujours à cette même force, à quelque puissance qu'on la suppose portée.

« Si un poids de cinq livres pouvait n'être pas emporté par un poids de six, vous concevrez qu'il ne le serait pas non plus par un poids de mille livres ; car s'il résistait au poids de six livres par un principe indépendant de la pesanteur, ce principe, quel qu'il fût, n'aurait pas plus de proportion avec un poids de mille livres qu'avec un poids de six, parce qu'il serait d'une nature différente de celle des poids.

» Ainsi, si l'âme résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte au choix vicieux, et qui, quoique modérée, est pourtant plus forte que la disposition matérielle à la vertu, il faut que l'âme résiste à cette même disposition matérielle du vice, quand elle sera infiniment au-dessus de l'autre, parce qu'elle ne peut lui avoir résisté d'abord que par un principe indépendant des dispositions du cerveau, et qui ne doit pas changer par les dispositions du cerveau (1). »

Il n'y a plus qu'une difficulté, celle que l'on peut tirer du pouvoir qu'on a sur ses pensées et sur les mouvements volontaires du corps. Mais, d'abord, il faut remarquer que les premières pensées sont toujours présentées involontairement par les objets extérieurs, ou, ce qui revient au même, par les dispositions intérieures du cerveau ; ensuite que, si l'on croit communément qu'après qu'une première pensée a été nécessairement offerte à l'âme, l'âme a le pouvoir de l'étouffer ou de la continuer, ce pouvoir n'est pas encore tout-à-fait indépendant du cerveau ; autrement, l'âme pourrait, en songe, disposer des pensées que les dispositions du cerveau lui auraient offertes. Enfin, ce prétendu pouvoir ne peut se concilier avec le système des esprits animaux. L'action des esprits dépend de trois choses : de la nature du cerveau, de leur nature particulière, de la quantité ou de la détermination du mouvement. De ces trois choses il n'y a précisément que la dernière dont l'âme puisse être maîtresse. Il faut donc que le pouvoir seul de mouvoir les esprits suffise pour la liberté.

» Or, je dis premièrement, si ce pouvoir de mouvoir les esprits suffit pour rendre l'âme libre sur la vertu ou sur le vice, quoiqu'elle

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 474.

ne soit maîtresse ni de la nature du cerveau, ni de celle des esprits, pourquoi ne suffira-t-elle pas pour rendre l'âme libre sur le plus ou le moins de connaissance et de lumières naturelles ? Si la nature de mon cerveau et de mes esprits me dispose à la stupidité, le seul pouvoir de diriger le mouvement de mes esprits ne me mettra-t-il pas en état d'avoir, si je veux, beaucoup de discernement et de pénétration ? En second lieu, si le pouvoir de diriger le mouvement des esprits ne suffit pas pour la liberté, puisque l'âme doit avoir ce pouvoir dans les enfants, et qu'elle n'est pourtant pas libre, ce qui l'empêche de l'être est la seule nature de son cerveau, et peut être encore celle des esprits » (1).

Pourquoi l'âme des fous n'est-elle pas libre, puisqu'elle peut encore diriger le mouvement des esprits ? Ce pouvoir est indépendant des dispositions de leur cerveau. Enfin, l'âme devrait n'avoir jamais plus de facilité à diriger le mouvement des esprits que dans le sommeil. Comment se fait-il donc que ce n'est pas dans cet état qu'elle est la plus libre ?

« Sur les mouvements volontaires du corps, l'opinion commune est que l'on remue librement le pied, le bras : et il est vrai que ces mouvements sont volontaires ; mais il ne s'ensuit pas de là qu'ils soient libres. Ce qu'on fait parce qu'on le veut est volontaire, mais il n'est point libre, à moins qu'on ne pût s'empêcher réellement ou effectivement de le vouloir.... Quand je remue la main pour écrire, j'écris parce je le veux ; cela est volontaire, et n'a nulle contrainte. Mais, il y a dans mon cerveau une disposition matérielle qui me porte à vouloir écrire, en sorte que je ne puis réellement ne le point vouloir. Cela est nécessaire, et n'a nulle liberté. Ainsi ce qui est volontaire est en même temps nécessaire ; et ce qui est sans liberté, n'a pourtant pas de contrainte.

» Concevez donc que, comme le cerveau meut l'âme, en sorte qu'à son mouvement répond une pensée de l'âme, l'âme meut le cerveau, en sorte qu'à sa pensée répond un mouvement du cerveau.

» L'âme est déterminée nécessairement par son cerveau à vouloir ce qu'elle veut, et sa volonté excite nécessairement, dans son cerveau, un mouvement par lequel elle l'exécute.

» Ainsi, si je n'avais point d'âme, je ne ferais pas ce que je fais ; et si je n'avais pas un tel cerveau, je ne le voudrais point faire (2). »

§ III. Le fatalisme ainsi démontré, il ne reste plus qu'à décon-

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 491-492.

(2) *Ibidem*, p. 495-496.

virer la source de l'erreur où sont tous les hommes sur la liberté et la cause du sentiment intérieur que nous en avons.

Les deux sources de cette erreur sont , suivant Fontenelle :

« Que l'on ne fait que ce qu'on veut faire, et que l'on délibère très-souvent si on fera ou si on ne fera pas.

» Un esclave ne se croit point libre, parce qu'il sent qu'il fait malgré lui ce qu'il fait, et qu'il connaît la cause étrangère qui l'y force ; mais il se croirait libre s'il se pouvait faire qu'il ne connût point de maître, qu'il exécutât ses ordres sans le savoir, et que ces ordres fussent toujours conformes à son inclination.

» Les hommes se sont trouvés en cet état, ils ne savent point que les dispositions du cerveau font naître toutes leurs pensées et toutes leurs diverses volontés ; et les ordres qu'ils reçoivent pour ainsi dire de leur cerveau sont toujours conformes à leurs inclinations, puisqu'ils causent l'inclination même. Ainsi, l'âme a cru se déterminer elle-même, parce qu'elle ignorait et ne connaissait en aucune manière le principe étranger de sa détermination.

» On sait qu'on fait tout ce qu'on veut, mais on ne sait pas pourquoi on le veut, il n'y a que les physiiciens qui le puissent deviner.

» En second lieu, on a délibéré ; et parce qu'on s'est senti partagé entre vouloir et ne pas vouloir, on a cru, après avoir pris un parti, qu'on eût pu prendre l'autre. *La conséquence était mal tirée* ; car il pouvait se faire aussi bien qu'il fût survenu quelque chose qui eût rompu l'égalité qu'on voyait entre les deux partis, et qui eût déterminé nécessairement à un choix ; mais on n'avait garde de songer à cela, puisqu'on ne sentait pas ce qui était survenu de nouveau, et qui déterminait l'irrésolution ; et, faute de le sentir, on a dû croire que l'âme s'était déterminée elle-même, et indépendamment de toute cause étrangère

» Ce qui produit la délibération, et ce que le commun des hommes n'a pu deviner, c'est l'égalité de force qui est entre deux dispositions contraires du cerveau, et qui donne à l'âme des pensées contraires ; tant que cette égalité subsiste, on délibère ; mais, dès que l'une des deux dispositions matérielles l'emporte sur l'autre par quelque cause physique que ce puisse être, les pensées qui lui répondent se fortifient et deviennent un choix. De là vient qu'on se détermine souvent sans rien penser de nouveau, mais seulement parce qu'on pense quelque chose avec plus de force qu'auparavant. De là vient aussi qu'on se détermine sans savoir pourquoi. Si l'âme s'était déterminée elle-même, elle devrait toujours en savoir la raison. »

Tel est le système que de Lignac essaie de réfuter. Nous ne reproduirons pas la réfutation dans tous ses détails ; il est facile d'en pressentir les moyens et le caractère. Mais nous devons, au

moins, à cause de l'importance de la question et de la célébrité de l'adversaire, jeter un coup d'œil rapide sur l'argumentation qui lui a été opposée, et sans indiquer tous les défauts ou tous les mérites de la polémique, présenter quelques-unes des réflexions qu'elle suggère.

De Lignac, qui suit pied à pied toutes les assertions de Fontenelle, et pour ainsi dire tous ses mouvements, discute d'abord cette proposition qui est une des bases du système, à savoir, que Dieu ne peut prévoir les actions libres, la prescience impliquant l'ordre immuable des événements à prévoir; et, sur ce point, sauf quelques subtilités de détail, sa critique est telle qu'on peut le désirer. Que peut-on faire en effet dans cette grave question, qui n'est que la question même de la coexistence du fini et de l'infini sous une forme spéciale, si ce n'est établir que la prescience divine ne peut ressembler en rien à la prévision humaine; que, quand il s'agit de Dieu, ce n'est pas de prescience qu'il faut parler, mais de science; que cette science ne connaît ni degrés, ni limites, et comprend tous les temps, tous les événements dans un seul moment indivisible; puis rappeler, s'il reste encore des obscurités (et comment n'en resterait-il pas?) que l'esprit humain a des bornes nécessaires, qu'il touche incessamment ces bornes dans les faits les plus simples et les plus certains de la nature, et que, par conséquent, il n'est pas étonnant qu'il les retrouve encore, quand il s'agit de l'être incompréhensible? Or, c'est ce qu'a fait de Lignac. La difficulté eût-elle été présentée sous une forme plus redoutable, qu'alors même il n'eût pas eu autre chose à faire. Si au lieu de lui demander comment Dieu prévoit ou plutôt connaît actuellement l'acte libre que je vais accomplir, sans compromettre l'essence de cet acte, Fontenelle lui avait demandé comment la liberté, mobile et variable de sa nature, peut se concilier avec l'immutabilité de Dieu et la fixité de ses desseins, comment il se peut qu'un acte volontaire et libre faisant partie d'un plan immense dont toutes les lignes sont marquées d'avance dans la pensée éternelle, d'un vaste système où tout est étroitement enchaîné, où, par conséquent, l'acte que je vais accomplir a nécessairement sa place en vertu des décrets de la volonté éternelle, comment, dis-je, il se peut que cet acte, qui a un rapport néces-

saire avec ce plan, qui est un élément nécessaire de ce système, qui est déterminé dès lors par tous les faits qui le précèdent, sur lequel pèse pour ainsi dire toute la masse des événements passés, soit néanmoins réputé un acte libre, autrement que par une illusion, nécessaire elle-même dans le système, il n'aurait eu encore à donner que cette même réponse du bon sens, ce maître de la philosophie tout aussi bien que de la vie humaine. Il faut savoir se résigner à ne pas nier les faits, parce qu'on ne peut les comprendre dans tous leurs rapports, si l'on ne veut pas renoncer à penser et se perdre dans le scepticisme. Car si vous niez les faits, sur quoi ferez-vous porter l'affirmation, dans quelque matière que ce soit ? Qu'y a-t-il de plus évident qu'un fait ? Et si vous renoncez à l'évidence une fois, pourquoi n'y renoncerez-vous pas toujours ? Le flambeau éteint, comment le rallumer ? La philosophie tout entière roule sur ce principe, qui n'est que le principe de Descartes et du bon sens : croire à la raison et à ses limites.

De Lignac nous paraît avoir été moins heureux dans la critique qu'il fait de la deuxième partie du *Traité*, où toute l'argumentation porte sur des hypothèses et suppose constamment l'identité de l'âme et du cerveau, la confusion de la force et de l'organe. S'il a raison dans les conclusions, c'est uniquement parce que son adversaire a tort. Il n'a pas vu toujours ce qu'il y avait d'arbitraire et de chimérique dans les propositions de Fontenelle, et tout en le combattant, il se jette lui-même parfois dans la voie où il le blâme de s'être placé, s'exposant ainsi aux mêmes difficultés et aux mêmes périls. Pourquoi admet-il la première des trois hypothèses de Fontenelle, à savoir que nos pensées dépendent de l'Etat actuel du cerveau ? L'hypothèse n'était pas prouvée dans sa généralité, et si elle l'eût été, rien ne lui aurait servi d'établir une distinction entre les pensées et les volontés ; car si les pensées dépendent des dispositions actuelles du cerveau, on ne voit pas pourquoi les volontés n'en dépendraient pas. Il est moins autorisé encore à accepter la seconde hypothèse, celle des signes « correspondants et matériels disposés dans le cerveau à l'occasion de nos pensées », car tout cela est chimérique et absolument inintelligible. Qui jamais, si ce n'est l'esprit de système et le vulgaire des esprits, qui prend les métaphores à la lettre, a pu comprendre qu'« à l'oc-

» cation d'une pensée nouvelle et spirituelle, un nouveau signe » correspondant et matériel vient se déposer dans le cerveau » ? De Lignac combat, il est vrai, la troisième hypothèse, celle de l'équilibre du cerveau, et il prétend que toute cette physique qu'il imagine ou emprunte son adversaire est tout-à-fait inintelligible, ce qui est incontestable ; mais ne peut-on pas lui dire qu'il s'en est aperçu bien tard ? Ce n'était pas seulement ici, sur le point qui est l'objet de la troisième hypothèse, c'était aussi à l'occasion des deux autres qu'il fallait répudier toutes ces fantastiques explications de faits inexplicables. Il y avait lieu de déclarer dès le début que la discussion n'était pas possible là où il n'était pas possible de s'entendre. Du reste, même sur ce point, de Lignac n'oppose pas à la physique de Fontenelle une fin de non-recevoir absolue, et il le suit dans tout le cours de l'objection, au risque de ne pas se comprendre, et de s'exposer à ces exagérations de preuves qui nuisent à la vérité même que l'on veut prouver, et servent l'erreur que l'on veut combattre. Il s'en faut cependant que toute sa réfutation soit en pure perte. Il marque parfois d'une main sûre les vices de raisonnement de son adversaire, et ce qu'il y a dans ses assertions de purement gratuit ou de contraire à l'expérience ; et puis, sa pensée est vraie au fond, car les données hypothétiques écartées, elle se réduit à un fait d'observation, à savoir, que le cerveau, seul ou avec ses appendices, étant placé en dehors de ses conditions normales, nos facultés, dont il est l'organe, le sont également, le pouvoir de choisir, comme les autres, et que dans les conditions régulières, ce pouvoir est absolument indépendant de l'organisme et parfaitement libre.

Il faut le dire en passant, dans cette grande question des rapports de physique et de morale, c'est à ce fait incontestable qu'il faut s'attacher. Il faut montrer que les deux faits naturels, la liberté et l'organisme matériel, ont des relations intimes, qu'ils doivent être maintenus l'un et l'autre, que rien n'autorise à absorber l'un dans l'autre, et que, si l'on s'écarte de ce point de vue, on ne peut que se jeter dans des hypothèses où la vérité s'obscurcit ou disparaît. Quand de Lignac exprime des propositions comme celle-ci : « Il est un état du cerveau par lequel l'âme exerce un » empire sur le cerveau lui-même », ou bien « c'est le pouvoir

« de choisir et non le choix qui dépend d'un état inconnu du » cerveau », ne s'expose-t-il pas à compromettre les vérités qu'il veut défendre ? Car, pour ne parler que de la seconde proposition, la première étant assez peu intelligible, que peut-il entendre par cet état inconnu du cerveau d'où il fait dépendre le pouvoir de choisir ? Il s'agit évidemment ici ou du pouvoir de choisir, considéré en lui-même, et alors Fontenelle a raison, ou de l'état dans lequel se trouve le cerveau au moment où le pouvoir de choisir va s'exercer. Or, dans ce dernier cas, on ne voit pas comment, si le pouvoir de choisir dépend en ce moment du cerveau, le choix n'en dépendrait pas aussi ; comment le choix étant un effet dont le pouvoir de choisir est la cause, pourrait être indépendant d'une force dont la cause relève. Si de Lignac veut dire seulement que le pouvoir de choisir demande pour s'exercer d'une manière normale que le cerveau soit lui-même dans un état normal, s'il ne veut pas établir un rapport de cause à effet entre le pouvoir de choisir et le cerveau, de telle sorte que le pouvoir fût une production et comme une sécrétion du cerveau (ce que nous pouvons croire, puisque c'est la thèse contraire qu'il soutient), pourquoi ne pas le dire simplement ? Il n'avait pas besoin d'embarrasser sa thèse d'un échafaudage d'hypothèses physiologiques inintelligibles et s'exposer au reproche de confondre, au moins en apparence, les conditions des faits avec leurs causes. Pourquoi nous dire encore que « l'organe d'où dépend la liberté est vicié » chez les fous et n'est pas formé chez les petits enfants ? Pour ne parler que des petits enfants, de quel droit affirmer que c'est l'organe qui est à former et non la faculté elle-même, laquelle peut être encore à l'état de puissance et d'enveloppement ? Pourquoi enfin spécialiser les différentes parties de l'organe de la pensée, en affecter de distinctes à nos diverses facultés, quand on ne peut donner aucune preuve d'une opinion aussi grave ? On s'étonne qu'un esprit, si ferme dans son point de départ, si décidé à n'admettre que ce qui est enseigné par l'expérience, subisse avec résignation, sinon comme une vérité démontrée, au moins comme une vraisemblance, une des plus téméraires hypothèses qui se soient produites dans la science de l'esprit humain, je veux dire l'hypothèse des esprits animaux, et que dans une

des questions capitales de la science et de la vie, il ne trouve pour combattre l'hypothèse ou les puérilités qu'elle engendre, que l'appui de cette même hypothèse, sans s'apercevoir de l'impuissance de l'attaque et de la défense.

De Lignac nous donne ainsi, soit par lui-même, soit de concert avec son adversaire, un spectacle dont le sceptique pourrait se réjouir. Quand on voit deux esprits, sinon supérieurs, au moins distingués, qui sont rompus à la réflexion, et qui cherchent la vérité avec indépendance, se perdre dans des subtilités, dans des logomachies, et se heurter pour ainsi dire dans un nuage en croyant combattre à la clarté du jour, comment ne pas songer à la faiblesse de l'esprit humain, et peut-être même comment résister à la tentation de conclure à son impuissance ! Mais, hâtons-nous de le dire, si le spectacle présente de quoi troubler, il a aussi de quoi raffermir. Quand on le suit dans toutes ses phases, l'on acquiert bientôt la preuve que c'est moins la faiblesse de l'esprit humain qui l'égare que ses témérités, et qu'il retrouve ses forces quand il sait les mesurer et les retenir dans les conditions de leur exercice et de leur puissance.

De Lignac, en effet, qui s'agite si péniblement contre son adversaire sur le terrain douteux de la physiologie, ou qui, pour parler plus exactement, ne porte que des coups dans le vide, a tout avantage contre lui sur le ferme terrain de la conscience. Fontenelle veut prouver que la croyance générale que les hommes ont dans leur liberté n'est qu'une illusion, et prétend expliquer l'illusion par cette antithèse, à savoir que « l'on ne fait que ce que » l'on veut faire et que l'on délibère très-souvent si on fera ou si » on ne fera pas (1), » ce qui n'est en dernière analyse que le fait même de la liberté, mal exprimé, et retourné on ne sait comment contre le fait de la liberté. Ici, qu'il s'agisse ou des principes ou des conséquences qu'on en tire, de Lignac vient sans peine à bout de l'erreur. Les analogies fausses, les conclusions hasardées, les principes témérairement introduits, sont relevés avec fermeté, avec sagacité, sinon avec éclat, et la vérité est ré-

(1) *Témoignage du Sens intime*. 2^e vol., p. 501

table dans ses droits. Nous nous en tiendrons à un exemple, mais capital, qui marquera en même temps la témérité de l'attaque et la facilité de la défense. Fontenelle avait posé ce principe : que « nous sommes nécessités à nous croire les auteurs de tout ce que nous éprouvons en nous et dont nous ignorons les causes », et faisait rouler sur ce pivot toute son argumentation. Or, d'où tirait-il son principe ? Ce n'était évidemment ni de la raison, ni de l'expérience, et, chose singulière chez un esprit si subtil et si maître de lui-même ! le principe de sa démonstration était en grande partie ce qu'il s'agissait de démontrer. De Lignac ne fait pas ressortir la pétition de principe ; mais il fait appel à l'observation intérieure, et cela seul suffit. Qui, en effet, pourrait hésiter entre le principe de Fontenelle et celui qui lui est opposé, à savoir que « l'ignorance de la cause des choses que nous éprouvons nous fait juger que nous n'en sommes pas le principe actif ? » Peut-être cependant avait-il le droit d'aller plus loin et de s'emparer d'une autre arme contre son adversaire. Il pouvait lui faire remarquer que son principe avait pour conséquence nécessaire le doute universel, et le réduire par là à l'alternative de tout nier ou d'y renoncer. Pourquoi, en effet, si je ne suis pas autorisé à me reconnaître comme cause efficiente des actions que je m'attribue dans la conscience, ne le serais-je pas à me reconnaître comme cause efficiente de celles que je ne m'attribue pas ailleurs ? Le témoignage de la conscience une fois rejeté, comment distinguer le vrai du faux ? Sur quelle base porterait la certitude ? De quoi l'homme aurait-il le droit de juger et de parler ? Tout l'édifice de la connaissance humaine s'écroule, tout droit de penser et de parler s'abîme, si le témoignage de la conscience, sur un point quelconque, est récusé.

Quoi qu'il en soit, de Lignac avait su placer la question sur son véritable terrain. Fontenelle avait prétendu étudier la question de la liberté sur ses principes essentiels et en éliminer le sentiment que nous avons de notre liberté. De Lignac met en relief l'énormité de cette prétention : « Je trouverais tout aussi bon le discours d'un homme qui me proposerait de me démontrer mon existence à moi-même en écartant le sens intime de mon existence. Je lui répondrais qu'il veut me restreindre à la méthode des abs-

tractions, et à me prouver par des raisonnements métaphysiques, que j'existe. . . . Il (Fontenelle) se propose d'examiner la question de la liberté par ses principes essentiels, et il écarte le principe essentiel, je veux dire le sens intime de notre liberté. Je dis le principe essentiel, parce que c'est le seul d'où l'on puisse conclure l'existence de la liberté en nous ; les autres principes, réduits à des notions métaphysiques, décideraient tout au plus si la liberté est possible ou non, et point du tout qu'elle est, ou qu'elle n'est pas en nous » (1). C'était voir juste et retrancher la liberté dans une position inexpugnable, où le sophisme ne pouvait l'atteindre qu'à la condition de ruiner le principe de toute certitude, le fondement de toute science.

Il y a un enseignement à tirer de la longue revue du XVIII^e siècle que nous venons de faire avec de Lignac. Quel est en effet le principe commun des erreurs diverses dont le tableau a passé sous nos yeux ? Il est évident qu'il faut les imputer surtout à l'absence de méthode, à l'oubli des principes établis par Descartes pour la recherche de la vérité. Ce n'est pas la supériorité d'esprit, c'est la supériorité du point de départ et l'emploi de la vraie méthode philosophique qui ont donné tant de fois raison à de Lignac contre ses adversaires. Ces hommes qui, comme tout leur siècle, avaient à un haut degré l'amour de la vérité, semblent se jeter comme de gaité de cœur hors des routes de la vérité ; ils ne songent ni à assurer leur point de départ, ni à déterminer les conditions de la certitude ; ils s'aventurent au milieu des plus difficiles problèmes, sans s'être préparé les moyens légitimes de les résoudre ; ils s'embarquent, si j'ose employer le langage de Platon, sur une nacelle fragile pour traverser la vie, quand il faudrait *trouver pour le voyage un vaisseau solide, un raisonnement à toute épreuve* (2). On dirait que, même pour ceux qui goûtent et admirent Descartes, le *Discours de la Méthode* n'existe pas, et que le *Restaurateur de la*

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 462-463.

(2) *Phédon*, p. 249-250, de la traduction de M. Cousin.

Philosophie moderne, comme l'appelle de Lignac, n'a jamais écrit que son *Traité du Monde* ou sa *Géométrie*.

Rappelons-nous, en effet, ce que nous venons de voir. Buffon, observateur passionné, sinon éminent, dans la science de la nature, ignore toutes les règles de l'observation, quand il s'agit de l'homme, et, faute d'un point fixe, erre çà et là sur une mer d'hypothèses et de contradictions où s'engloutissent bientôt toutes les vérités. On sait assez ce qui manque à Condillac. S'il pose parfois les principes de la vraie méthode, s'il recommande l'observation patiente et prudente, s'il conseille de se défier de l'imagination, cette magicienne qui, *du seul mouvement de sa baguette, élève, détruit, change tout au gré de ses désirs* (1), il ne fait qu'entrevoir la vérité ; qu'effleurer, là où il faudrait creuser ; la profondeur de la méthode cartésienne lui échappe, et, dès le point de départ même, il succombe aux séductions de l'enchanteresse qu'il accuse d'avoir bâti tant de systèmes et fait tant de victimes. Il va sans dire qu'Helvétius ne s'est pas même douté de l'importance de la méthode. Fréret aussi, esprit profond pourtant, et d'une méthode sévère dans l'érudition et dans l'histoire, marche au hasard en philosophie, glisse rapidement sur les faits, puis se lance dans le monde des abstractions, qu'il traverse d'un pas incertain, pour aboutir au scepticisme. Ch. Bonnet, quoique observateur patient et sagace de l'homme comme de la nature, ne résiste pas non plus au vertige, et se place de plein pied sur les cimes les plus hardies de l'absolu. Que dire du Ch. de Forbin, qui ne sut pas, même dans les sciences mathématiques, se garder des caprices de l'imagination ? Mais Fontenelle, esprit judicieux et circonspect, admirateur passionné de Descartes, qu'il a suivi même quelquefois jusque dans ses erreurs, ne porte l'esprit de Descartes que dans l'histoire et dans la science ; il l'oublie là où il est le plus nécessaire, dans la métaphysique et la psychologie. Nous le voyons, dans une question de fait, traiter les faits avec le plus superbe dédain, et tirer les conclusions les plus contraires aux faits des hypothèses les plus téméraires, substituant partout à l'esprit d'observation l'esprit géométrique.

(1) *Traité des Animaux*, chap. 1^{er}.

La science de l'homme est, assurément, la plus difficile de toutes, non pas seulement parce qu'on y rencontre les termes les plus opposés, la matière et l'esprit, mais parce qu'on s'y trouve à tout instant en présence de l'infini. Chose étrange, pourtant, c'est dans cette science que l'on se montre le plus facile en fait de méthode, le plus hardi en fait de conclusions ! Les esprits graves, qui s'attachent à l'étude d'une autre science que celle de l'esprit humain, ont soin d'approfondir les conditions de la science qu'ils étudient, d'assurer leur point de départ, de tenir sans cesse allumé le flambeau de l'évidence, et de s'arrêter là où il cesse d'éclairer. Rien de cela ne se fait, quand il s'agit de l'âme et de Dieu : on marche sans règle et sans ordre ; on entre sans fil dans le labyrinthe, ou bien on le brise en y entrant ; et, comptant sans doute sur un miracle pour en sortir, on n'en continue pas moins sa route à travers tous ses détours infinis. C'est là le côté faible de l'esprit philosophique du XVIII^e siècle ; les conditions de la vraie méthode lui ont manqué dans la science de l'homme. C'est pour rappeler cette vérité qu'il nous a paru bon de mettre en scène quelques-uns des adversaires que de Lignac s'était choisis. Le siècle, il est vrai, ne s'est pas ainsi révélé tout entier : nous n'avons évoqué que son mauvais génie ; mais peut-être y a-t-il des moments où il importe autant de montrer l'esprit humain dans ses faiblesses que dans ses grandeurs.

III^e PARTIE.

III^e PARTIE.

EXAMEN CRITIQUE

CHAPITRE I^{er}.

Critique de la théorie de la connaissance de l'âme.

Le principe fondamental du système de l'abbé de Lignac n'est pas établi, en tous points, d'une manière rigoureuse. Le sentiment de l'existence individuelle, tel qu'il nous le présente, pur, permanent, indéfectible, constituant l'essence et la substance de l'âme, n'est pas une de ces vérités qui frappent tout d'abord d'une vive lumière, comme le *cogito, ergo sum*, ou qui, après avoir déconcerté un moment, finissent par être admises à la longue par la réflexion, comme le principe de Leibnitz, l'activité de toutes les substances. Quand on suit attentivement la démonstration, on est souvent arrêté, au milieu d'observations quelquefois heureuses, par les assertions les plus téméraires, et l'on marche, pour ainsi dire, constamment entre la vérité et l'erreur.

Il n'est pas vrai, d'abord, que l'âme, ce qui pense en moi,

comme dit l'abbé de Lignac, ait conscience de soi indépendamment de toute impression du dehors, de toute modification du dedans, et qu'elle soit jamais dans cet état d'inertie qu'il suppose. L'âme n'est pas une table rase, comme on l'a dit si souvent, ni une statue inerte s'animant par degrés sous l'action du dehors, comme le supposait Condillac; elle ne commence pas à être seulement, au moment où elle est en contact avec la nature; elle possède, en elle-même, des tendances, des forces qui précèdent l'action des causes étrangères; mais ces forces, ces tendances, n'agissent pas d'abord indépendamment de ces causes. De Lignac est dans le vrai, quand il établit que le sentiment de l'individualité ne peut venir de la sensation, que des phénomènes mobiles, qui sont dans un flux et reflux perpétuel, ne sauraient rien donner de fixe et de permanent, et qu'il faut se placer en dehors du cercle des impressions externes, si l'on veut trouver l'origine du *moi*, de la conscience que l'âme a d'elle-même. On ne peut qu'applaudir à la manière dont il réfute, dans sa *III^e Lettre* (1), l'opinion des sensualistes sur ce point; mais sa conclusion est excessive. De ce que la sensation ne suffit pas pour expliquer le sentiment de la personnalité, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit absolument pour rien dans le grand fait de la révélation de l'âme à elle-même, et qu'elle n'en soit pas, par exemple, l'occasion. De Lignac ne remarque pas que c'est en opposition de la variété et de la succession de ses manières d'être qu'il affirme l'unité et l'identité de son être, et que l'un de ses termes resterait éternellement intelligible sans l'autre. Son argumentation vaut contre la doctrine de la sensation, mais elle ne vaut pas pour ce qu'elle prétend établir. L'âme, non plus, ne vit pas d'elle-même, elle ne trouve pas, dans les profondeurs de sa conscience, un aliment à son activité; elle ne se nourrit pas de sa propre substance. Dans les moments où la conscience est le plus enveloppée, le plus repliée en elle-même, l'âme est encore active ou passive, et peut saisir et noter une manière d'être. « L'état d'inertie même, dit avec raison M. Cousin, c'est-à-dire, le plus haut degré de calme et de repos, est un état dé-

(1) *Eléments de Métaphysique*, p. 43, 45.

» terminé de l'âme que la conscience aperçoit, c'est encore un » mode, et la substance de l'âme n'y est pas pure de tout sentiment (1). »

De Lignac n'a pas prouvé davantage sa doctrine de la permanence et de l'indéfectibilité du sentiment de l'existence individuelle. L'expérience semble bien encore être ici contre lui. Le sentiment ne persiste ni dans le sommeil profond, ni dans l'évanouissement, ni dans la léthargie (2). Il nous dit que, au sortir de ces états, nous nous sentons le même être qu'auparavant : rien de plus vrai. Mais cela ne prouve qu'une chose, c'est que l'âme est une et identique ; cela ne prouve pas que l'unité et l'identité tiennent uniquement à la conscience que nous avons de nous-mêmes. Toute force est une ; toute force n'est pas consciente. L'âme se connaît une et identique, parce qu'elle *est*, parce qu'elle est une force ; mais elle *n'est pas*, parce qu'elle se connaît telle, parce qu'elle a la conscience d'être ce qu'elle est. La logique conduisait de Lignac à dire, le sentiment de l'existence étant inhérent à l'âme, qu'il subsiste même avant notre naissance, et que l'enfant le possède dans le sein de sa mère ; et naturellement il n'a pas reculé devant cette énormité : tant il est vrai qu'il n'y a rien d'implacable comme la logique associée à l'esprit de système ! Descartes avait bien dit quelque chose d'analogue, et de Lignac ne faisait que le suivre. Il n'avait pas remarqué toutefois que, chez Descartes, il s'agissait moins de la pensée actuelle que de la faculté de penser. Dans toute cette théorie de la conscience, de Lignac a exagéré Descartes, et par conséquent l'a faussé. Il eût dû méditer cette phrase des *Discours de la Méthode* : » L'action de la pensée par laquelle on croit une chose est différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit : *elles sont souvent l'une sans l'autre* (3). » Cette observation profonde, reprise et développée par Leibnitz, l'eût détourné peut-être de cette

(1) *Nouveaux Essais*, p. 179-180.

(2) Jouffroy semble être de l'opinion contraire, et n'est pas éloigné de croire à la conscience continue.

(Préface des *Esquisses de philosophie morale*, p. x. 117.)

(3) *Traité des Facultés de l'Âme*, de M. A. Garnier, vol. 2. p. 132.

théorie étroite qui met tout l'être de l'âme dans le *moi*. Elle lui aurait enseigné que la conscience est une faculté, et non pas la substance même de l'âme, qu'elle sert à mesurer l'âme, si je puis ainsi dire, mais qu'elle ne la constitue pas.

De Lignac s'épuise en vains efforts pour établir sa proposition. « Le sentiment de l'existence individuelle, nous dit-il, ne peut pas être une manière d'être, une modification accidentelle à l'âme. Quelle est l'idée qui reste dans l'esprit lorsque, par la pensée, l'âme a été dépouillée de tout ce qui lui est accidentel ? Le sentiment de l'existence individuelle. C'est le seul qui résiste à l'abstraction. Qu'on le suppose détruit, l'être humain disparaît. Cela seul suffit pour démontrer qu'il se confond avec ma substance ; car une fois enlevé, que peut-il rester de mon être que l'idée de l'être abstrait, de l'être indéterminé ? » Il est vrai, si, les manières d'être une fois enlevées par hypothèse ou de fait, il restait encore le sens de l'individualité, comme le veut de Lignac, et que lui seul fût invariable au milieu de la variété des phénomènes, il serait difficile de rejeter la conclusion qu'il tire, et de refuser au sens de l'individualité le privilège qu'il lui donne, d'être la substance de l'âme, puisque la substance est, par définition, ce qui reste invariable sous ce qui varie. Mais c'est-là précisément ce qui n'est pas prouvé.

Quand de Lignac dit que le sentiment de l'existence est ce qui détermine mon être, ce qui lui donne un caractère concret, qu'une fois enlevé, la personne s'évanouissant, l'âme n'est plus, qu'il ne reste plus d'elle que l'idée de l'être abstrait, quelle est sa pensée ? Il ne veut pas dire, sans doute, que la conscience périssant, le *moi* périt. Car le *moi* n'étant que la conscience elle-même, il est bien clair que si le *moi* périt, le *moi* périt. Il veut donc dire que c'est l'âme elle-même, la substance qui périt. Mais il y a ici une distinction à établir. S'agit-il, dans l'hypothèse, d'une interruption momentanée de la conscience, laquelle équivaldrait à l'anéantissement même de l'âme ? Ou bien s'agit-il, non d'une interruption, mais d'une éclipse totale et définitive ? Sans doute, dans cette dernière hypothèse, de Lignac aurait raison. Oter à l'âme le sentiment de la personnalité, la conscience de son être, l'ôter absolument et pour toujours, c'est détruire

l'homme. Mais n'en serait-il pas de même, si l'on ôtait à l'homme l'une ou l'autre de ses facultés essentielles, le sentiment, la raison, la volonté? Que l'homme cesse de sentir et de connaître le vrai, le beau, le bien, ou d'être capable de liberté, est-il encore un homme? La conscience, à cet égard, est exactement dans la même position que les autres facultés de l'âme. Qu'elle cesse d'être à jamais, l'homme n'est plus un homme, c'est un être différent. Mais il y a un terme intermédiaire entre cesser d'être absolument et être sans discontinuité. C'est une loi que toutes nos facultés ont des intermittences d'action et de repos, la conscience comme les autres. Pour faire de cette faculté la substance de l'âme, il faudrait donc prouver qu'elle seule échappe à cette loi. Pour me prouver que le sentiment du moi est ma substance, il faudrait me prouver que ce sentiment est invariable, permanent; c'est ce qu'on n'a pas fait; il faudrait encore me prouver qu'il ne connaît point de degrés, qu'il n'a ni haut ni bas, qu'il est exactement à la même mesure dans le mouvement involontaire, par exemple, que dans le mouvement volontaire, ce que l'on n'a pas fait davantage. Il le faudrait, pourtant, de toute nécessité, si l'on voulait me démontrer que ce sentiment est ma substance; car la substance étant, par définition, simple, identique, invariable, n'admet en elle aucun élément de différence. Si elle est soumise à des variations, à des proportions quelconques, elle s'évanouit et se volatilise, comme les phénomènes eux-mêmes. On a beau nous dire que le sentiment de l'individualité ne peut pas être une manière d'exister, et s'appuyer sur cette raison qu'il y a un abîme entre le posséder et en être privé, il s'en faut que nous soyons convaincus. Il y a, en effet, une profonde différence entre les êtres qui peuvent dire *moi* et ceux qui ne le peuvent pas. Mais une même différence existe aussi entre ceux qui ont les idées nécessaires et ceux qui ne les ont pas, entre ceux qui ont le sentiment du beau, du bien, du vrai, et ceux qui en sont privés. Si vous faites de l'une des facultés qui établissent cette différence ou une différence analogue, la substance de l'âme, pourquoi refuserez-vous aux autres le même privilège? Direz-vous que la première de ces facultés, la conscience, enveloppe en elle-même toutes les autres? C'est bien ce que vous avez dit, mais la preuve n'a pas été donnée et ne peut l'être.

L'erreur de l'abbé de Lignac, dans toute cette argumentation, tient principalement à la perpétuelle confusion qui règne dans sa pensée entre les notions de substance et d'essence. La substance, c'est ce qui ne change pas ; l'essence, c'est ce qui caractérise la substance ; ce qui permet de la ranger dans un genre. La substance ne peut pas être sans l'essence : qu'est-ce qu'un être qui n'a pas de propriétés qui le distinguent des autres, dont l'existence ne se manifeste pas d'une manière déterminée ? On peut dire que la substance se confond avec l'essence, comme la force se confond avec les diverses puissances qui la caractérisent ; mais ce n'est pas une seule des puissances de la force, une seule de ses manifestations qui contient tout son être ; et c'est ce qui aurait lieu dans la doctrine de l'abbé de Lignac. Il a bien vu que ce qui constitue l'individualité c'est l'identité, qu'il n'y a d'identité que dans la substance, qu'un être concret n'est identique que par sa substance, indépendamment de ses modes : sous ce rapport il est irréprochable. Mais il a eu tort de mettre la substance dans le sentiment de l'unité, qui n'est qu'un mode ou une faculté. Il ne s'est pas aperçu que les propriétés caractéristiques ne constituent pas l'unité et l'identité de l'individu proprement dit, mais qu'elles l'indiquent seulement et la supposent. Le sentiment de l'individualité n'est pas l'être, il saisit l'être et le perçoit dans sa substance : il est le signe ou l'expression de l'unité substantielle, il n'est pas cette unité elle-même.

M. Cousin, dans la critique rapide qu'il a faite de quelques-uns des principes de l'abbé de Lignac, lui adresse surtout deux reproches, qu'il n'est pas inutile peut-être d'examiner. « En résumé, » dit M. Cousin, l'abbé de Lignac a bien distingué la substance de » ses modifications et la substance identique. Mais nous ne croyons » pas avec lui que nous ayons le sentiment immédiat de notre existence, ni surtout que nous ayons quelquefois le sentiment pur » de l'existence. Il n'a prouvé ni l'une ni l'autre de ces assertions ; » il a confondu le repos avec l'inertie absolue, l'activité tranquille » de l'âme avec l'absence de toute activité (1). » Nous sommes de

(1) *Premiers Essais*, p. 172, 175, etc.

l'avis de M. Cousin, sur le sentiment de l'existence pure ; nous croyons avec lui que l'état d'inertie que l'abbé de Lignac croit avoir observé est une pure chimère. Mais nous ne pouvons partager son opinion sur le point, beaucoup plus important, de la connaissance immédiate de l'âme.

Lorsqu'on exprime le sens de la critique enfermée dans les pages que M. Cousin a consacrées à de Lignac, on trouve que ce qu'il lui reproche surtout, c'est d'être allé immédiatement à la substance du *moi* par la modalité ou sans la modalité, par la seule aperception de conscience, sans s'aider d'un principe rationnel. Or, ce reproche ne tourne pas à la confusion de notre philosophie. C'est une erreur qui n'est pas particulière à M. Cousin, dans la philosophie du XIX^e siècle (1), de croire que l'âme ne se connaît pas directement comme substance, de la même façon qu'elle se connaît comme cause. « La première sensation, dit » Royer-Collard, nous révèle deux faits : la réalité actuelle de » ce qui est senti, et l'existence actuelle de ce qui sent. Ce qui » est senti tombe sous l'œil de la conscience, ce qui sent n'y tombe » pas ; mais l'entendement le conçoit et y croit, aussitôt que la » sensation se produit à la conscience, parce qu'elle se produit » comme sentie par le *moi* (2). » M. Cousin pense de même, disciple aussi fidèle sur ce point de Royer-Collard que de Maine de Biran (3). « Lorsque, dit-il, je produis un certain effet, il se peut » que je m'aperçoive en action et comme cause ; dans ce cas, il » n'y aurait besoin de l'intervention d'aucun principe ; mais il » n'en est pas, il n'en peut pas être de même quand il s'agit de » la substance qui soutient les phénomènes de conscience, nos » qualités, nos actes, nos facultés même, car cette substance n'est

(1) On s'est corrigé, et, sans doute, M. Ad. Garnier n'a pas été étranger à cette révolution.

(2) *Discours d'ouverture.*

(3) Maine de Biran, qui avait d'abord incliné vers le principe de l'abbé de Lignac, s'était rangé, plus tard, du côté de la doctrine de Reid, de Kant, de Royer-Collard, etc.

» pas directement observable ; elle ne s'aperçoit pas, elle se con-
 » çoit (1). »

Nous n'avons pas à instituer une longue polémique contre cette doctrine, qui nous paraît peu fondée et contraire même à la doctrine générale de ces grands maîtres (2) ; mais, puisqu'elle se lie à notre sujet, nous devons indiquer au moins les principales raisons qui autorisent à la rejeter (3). Nous souscrivons volontiers à Royer-Collard quand il dit : « Ni la sensation ne précède le *moi* : si elle » le précédait, il y aurait des sensations qui ne seraient pas senties ; » ni le *moi* ne précède la sensation : s'il la précédait, il y aurait un » *moi* sans conscience. La sensation et le *moi* coexistent parfaite- » ment. » Royer-Collard se place à égale distance de Condillac et de l'abbé de Lignac, et il est dans le vrai ; mais nous nions qu'il faille un moyen terme à l'intelligence pour aller de la sensation à la substance. Si l'intervention de la raison était ici nécessaire, il faudrait nous résigner à ne nous connaître jamais ; nous saurions que nous existons, mais non qui nous sommes ; notre substance nous échapperait éternellement, comme celle des corps qui nous environnent. Ce n'est pas le principe de substance qui nous fait connaître que nous sommes une substance, c'est la connaissance que nous avons de la substance que nous sommes, qui nous élève au principe. Il n'y a pas une seule idée de la raison qui n'ait son point de départ dans une réalité saisie par la conscience ou par les sens. La perception de l'existence particulière est nécessaire pour que l'esprit atteigne aux conditions de toute existence. Maine de Biran dit excellemment contre sa propre doctrine, sur le point qui nous occupe : « Veut-on dériver le *conscium* de l'abstraction ?... » Il faudra dire que nous ne connaissons nos propres individus que

(1) *Du Vrai, du Bien, du Beau*, p. 49-50. — Voir encore *Philosophie de Locke*, p. 151, 153.

(2) Voir comme preuve de notre opinion *Premiers Essais de Philosophie*, et surtout p. 158, notes, 311-312-313.

(3) Voir M. A. Garnier, *Traité des Facultés de l'Ame*, vol. 3, p. 398-399, où la doctrine de Kant, de Biran, de Royer-Collard, etc., est combattue victorieusement.

» comme des abstractions ; comme s'il était possible de concevoir
 » dans l'abstrait ce que nous n'avons pas d'abord aperçu dans le con-
 » cret (1). » La règle est absolue. Il en est du principe de substance
 comme du principe de cause. Il faut que je perçoive une cause
 particulière en acte pour que je puisse m'élever à la nécessité
 d'une cause pour un phénomène quelconque. De même, j'ai be-
 soin de connaître une substance particulière pour que ma raison
 place une substance sous tout mode ou toute collection de modes.
 Si vous introduisez un principe de la raison entre la modification
 que je subis et la substance que je suis, je ne vois pas pourquoi
 vous vous dispenseriez d'en introduire un entre le phénomène
 que je produis et la cause que je suis, et par qui est produit le
 phénomène. Si je ne m'aperçois pas directement comme subs-
 tance, à l'occasion de la modalité que je subis, je ne m'aperçois
 pas non plus directement comme cause, à l'occasion du phéno-
 mène que je produis. Je cherche en vain une raison qui permette
 d'accorder à la cause ce que l'on refuse à la substance.

On oublie l'analogie profonde qui existe entre l'idée de cause et
 celle de substance (2), et l'identité du mouvement dialectique d'où
 elles procèdent. En produisant un acte, je me reconnais immédia-
 tement comme cause ; et je conçois aussitôt qu'aucun phénomène,
 aucun acte ne peut commencer à être sans une cause : en subissant
 une modification ou en produisant un acte, au même moment, dans
 l'une ou l'autre occasion, je me reconnais comme un être, comme
 une substance ; et je conçois qu'il n'y a pas de manières d'être ou
 d'agir qui ne s'appliquent à un être, à une substance. On ne nie
 pas que dans le premier cas j'aperçoive une cause particulière qui
 est moi ; pourquoi nie-t-on que j'aperçoive dans le second une
 substance particulière qui est moi ? Comment, d'ailleurs, se con-
 naître soi-même comme cause, sans se connaître comme substance ;
 apercevoir la cause que l'on est, sans apercevoir en même temps la
 substance que l'on est ?

(1) *Œuvre philosophique* de Maine de Biran, t. II, p. 362.

(2) Cette analogie est admirablement établie et exprimée par M. Cousin,
 dans le passage que nous avons déjà rappelé. *Premiers Essais*, p. 311-312.

Que l'on dise que je ne connais ma substance qu'après m'être reconnu comme cause, je le veux bien, et j'admets volontiers que je n'ai une idée nette et claire de ma substance qu'après m'être aperçu comme cause ; mais a-t-on le droit d'en conclure que je n'ai pas tout d'abord une notion de mon être, de mon existence ? Ai-je, au premier acte que je produis, une idée nette et distincte de la cause que je suis ? La notion de substance et la notion de cause se transforment et s'éclairent à la même lumière, c'est-à-dire à la réflexion. Que celle de cause soit la première à sortir des ténèbres, et qu'elle communique sa clarté à celle de substance, on peut le croire ; mais la corrélation entre les deux notions est si intime qu'il faut un effort de l'analyse pour les séparer ; et cela même est une preuve que l'intervention du raisonnement ou de la raison n'est pas plus nécessaire pour la génération de l'une que pour celle de l'autre. Les deux termes sont donnés en même temps, et sortent en même temps de l'obscurité primitive. Royer-Collard dit : « Des- » cartes s'est mal exprimé : je ne suis pas, parce que je pense : il » n'y a pas lieu à l'*ergò* ; l'être pensant n'est pas engendré par la » pensée ; mais la connaissance de l'être pensant est renfermée dans » la conscience de la pensée. Je sais que je suis en même temps que » je sais que je pense. » Royer-Collard a raison, non pas contre Descartes qui n'a pas donné à l'*ergò* la valeur qu'on lui suppose, mais contre lui-même. La conscience de la pensée est identique avec la connaissance de l'être pensant, de la substance qui pense. Or, si l'intervention du principe de substance n'est pas nécessaire pour percevoir la pensée, elle ne l'est pas, elle ne peut pas l'être pour percevoir la substance qui pense, l'une et l'autre étant saisies dans une seule et unique aperception. L'âme se perçoit donc elle-même comme substance, tout aussi bien qu'elle se perçoit comme cause. M. Cousin semble dans la même illusion que ceux qui ne voient de perception que là où il y a action des sens, et qui veulent voir l'âme par le dehors, quand il s'écrie : « Qui a » jamais aperçu l'âme ? Et n'a-t-il pas fallu pour atteindre cette » substance invisible partir d'un principe qui ait la vertu de rat- » tacher le visible à l'invisible, le phénomène à l'être, à savoir le » principe de substance ? » Non, s'il fallait partir de ce principe, l'âme s'ignorerait toujours ; car le principe n'existerait pas.

Ce point de vue est de la plus haute importance, et nous voulons y insister encore. Qu'entend-on par substance ? Si la substance est l'être en puissance, comme on le dit quelquefois, la force à l'état virtuel, on a raison de dire que nous ne la percevons pas : nous ne percevons que ce qui est en acte. Mais, si la substance est ce qui est actuellement, l'être qui existe, non pas en puissance seulement, mais en acte, comment ne percevrions-nous pas notre substance, quand il suffit de penser ou de vouloir pour nous saisir en acte, au point culminant de l'existence, dans la plénitude de l'être ! C'est-là le vrai sens du *cogito, ergò sum*. Au moment où je m'affirme, où je prononce le mot *moi*, dans le complet développement de ma réflexion, je perçois la force que je suis dans sa plénitude, et si je perçois la force, je perçois la substance, puisque la force n'est que la substance en acte. Le mot de substance exprime-t-il non-seulement l'être qui est, mais ce qu'il y a d'invariable et de permanent sous les manières d'être ? On peut l'admettre. Mais l'idée d'invariabilité n'est-elle pas comprise dans celle de l'être qui se saisit en acte ? Au moment où l'âme entre pleinement en possession d'elle-même, à titre de force, ne se reconnaît-elle pas comme ayant existé, comme durant, si je puis ainsi dire, dans deux moments continus, c'est-à-dire comme une et identique ? Se percevoir comme un et identique, c'est se percevoir apparemment comme un être invariable, c'est-à-dire comme une substance, et ce point de vue encore donne raison à de Lignac, aussi bien que le précédent.

L'erreur de l'abbé de Lignac n'est donc pas d'avoir admis la connaissance directe de l'âme, l'aperception du *moi* par lui-même comme substance, mais d'avoir supposé que cette aperception était pure de toute modalité. Le vrai, c'est que la modalité reste toujours comme suspendue à la substance, qu'elles ne vont jamais l'une sans l'autre, alors même que la substance semble le plus détachée de tout, comme dans la perception que le sujet a de lui-même. Toute substance étant une force, il ne peut pas se faire qu'une substance douée de la pensée se manifeste à elle-même, sans se manifester comme force, et le sentiment de cette force est déjà une modalité. L'existence pure est donc bien une chimère ; mais la perception directe de l'âme est une réalité. Quand l'âme

cesse d'agir dans la plénitude de ses forces, ce qui peut arriver à une substance spirituelle sans qu'elle cesse d'être, comme le prouve l'expérience, elle peut s'échapper à elle-même ; mais, dès qu'elle agit avec une certaine intensité, elle se connaît et se perçoit en même temps sous ses aspects essentiels, comme force et comme substance. S'il en était autrement, il faudrait la ranger parmi les êtres abstraits ; elle ne serait qu'un de ces fantômes dont Condillac dit avec dédain qu'ils *ne sont palpables qu'au tact des philosophes* (1). Bien plus, le fantôme serait absolument impalpable.

Le caractère distinctif de la philosophie de l'abbé de Lignac, c'est d'avoir été au XVIII^e siècle, en face de la doctrine de la sensation et de la passivité de l'âme, une protestation en faveur de son activité, et, pour employer le mot dont se servait M. Cousin pour caractériser l'idée de Maine de Biran, *la réintégration de l'élément actif* dans la conscience et la connaissance. L'âme n'est pas pour lui une statue qui reçoit son activité du dehors ; elle porte en elle des forces, des facultés qui peuvent s'exercer à l'occasion du dehors, mais qui n'en viennent pas et subsistent indépendamment de ce que le dehors peut leur fournir. L'âme est bien passive, à un point de vue, dans ses rapports avec Dieu et le monde ; mais cette passivité est si loin d'exclure l'activité, qu'elle suppose le sentiment de l'existence personnelle, qui est une forme de l'activité. Car, à le bien considérer, quelle est la vertu réelle et vraiment efficace du sentiment de la personnalité ? C'est évidemment de placer l'âme dans une sphère distincte des impressions qu'elle subit, de lui permettre de s'isoler, de se faire en quelque sorte une solitude au-dedans de soi : ce qui implique une activité intérieure qui ne doit rien au dehors et tire tout de soi-même. L'idée de force indépendante est donc déjà dans le principe du système. Dans l'explication que de Lignac donne de la célèbre formule de la table rase, il dit expressément que le sentiment de l'existence individuelle de l'âme enveloppe toutes ses facultés, toute *son activité* : elle lui apparaît donc tout d'abord, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, comme une puissance, comme une substance active, qui renferme

(1) *Traité des sensations*, chap. 2, § 21.

l'action. Cette permanence, d'ailleurs, cette indéfectibilité de la personnalité n'implique-t-elle pas « cette force agissante (*virtutem » agendi*), qui ne peut être un seul instant sans agir, » qui, selon Leibnitz, est l'essence de toute force? De Lignac, il est vrai, préoccupé de l'idée de substance, n'a pas dégagé nettement l'idée de force qui était dans sa formule. Mais cette idée est si bien au fond de sa pensée, la force est si intimement liée pour lui à l'essence même du *moi* que, dès qu'il en vient à chercher l'âme dans sa vie propre, il reconnaît immédiatement son activité, sous la double forme spontanée et volontaire, et la saisit là même où elle semble couverte de nuages et en quelque sorte impossible, sous l'empire de la fatalité, dans la vie de l'inclination et de la passion.

On n'a pas mieux senti que ne l'a fait l'abbé de Lignac la puissance d'initiative que possède notre sensibilité. Dans la sphère de nos inclinations mêmes, l'âme est déclarée par lui une force indépendante, qui tire d'elle seule son principe d'action (1). L'amour du bien, qui est la source commune de toutes les passions, est en nous, subsistant dans les profondeurs les plus intimes de notre être, lié d'une manière indissoluble avec le sentiment de notre existence personnelle, et, en se confondant avec lui, se confond avec notre substance (2). Le caractère de nécessité dont les phénomènes qui en découlent sont marqués, ni n'altère, ni ne compromet cette forme de l'activité de l'âme. Que l'âme soit une force qui agit sous l'empire de certaines lois auxquelles elle ne peut pas actuellement se soustraire, le principe d'action n'en est pas moins en elle et non au dehors. Nous sommes bien loin ici de cette doctrine superficielle qui mettait, au début de la vie, une sensation occasionnée par une impression du dehors, faisait naître le désir de la sensation, et toutes nos inclinations du désir, de sorte que, par un étrange renversement des conditions de la pensée et de l'existence, c'était le phénomène qui paraissait engendrer la force, c'était de l'effet que ressortissait la cause. La sensation, non plus que l'impression qui l'occasionne, n'est pas supprimée; elle garde sa place, mais elle

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 1^{er}, p. 94-95.

(2) *Ibidem*, vol. 3, p. 196, 281.

n'usurpe pas celle d'autrui ; elle ne détrône pas le sentiment, cette force intérieure de l'amour, qui s'élève du fond de l'âme pour s'appliquer aux objets, au lieu de partir des objets pour arriver jusqu'à l'âme (1). Agréable ou désagréable, plaisir ou peine, elle n'est jamais que le produit ou le signe de cette activité mystérieuse, riche de penchants et de passions de toute sorte, dont la nature a rempli notre cœur. Nous sommes également loin de Condillac et de Malebranche ; nous sommes en plein Leibnitz.

De Lignac établit, comme nous l'avons vu, les droits de la libre activité comme ceux de l'activité spontanée. C'est ici surtout, c'est dans la sphère des actes réfléchis, que l'homme lui apparaît véritablement comme une cause ; c'est ici qu'il devient une force productrice, personnelle, souveraine, au point qu'il se présente comme le type de toute cause, l'image de la cause infinie elle-même (2). De Lignac a un si profond sentiment de la liberté humaine, de notre causalité, qu'il en fait la condition de la vie intellectuelle et morale tout entière, que c'est par elle seule, selon lui, que l'homme entre en possession de lui-même, de sa nature et de sa destinée.

Ainsi, la théorie de l'activité de l'âme, telle qu'elle est constituée aujourd'hui dans la science, trouve dans l'abbé de Lignac ses données fondamentales. L'âme est une substance, une force spontanée, volontaire et libre, qui a en elle son principe d'action et de développement, qui vit, se déploie, se complète et s'achève par elle-même (3).

Nous ne voulons pas dire pour cela que l'abbé de Lignac ait compris dans toute sa portée le principe qui fait la base de cette théorie. Il est difficile, il est vrai, d'avoir un sentiment plus vif de la force active ; mais par le fait le véritable rapport de la force et de la substance ne lui a jamais apparu dans tout son jour, au moins dans ses premières méditations et dans le cours de sa vie

(1) Cousin, *Philosophe sensualiste*, p. 83.

(2) *Lettres à un Matérialiste*, p. 80.

(3) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 322.

intellectuelle; ce n'est que très-tard, à la fin de sa carrière, comme il nous l'apprend lui-même (1), qu'il arrive à entrevoir le rôle de la force dans la nature et qu'il renonce au mécanisme cartésien. Encore, n'est-ce pas Leibnitz qui lui dessille les yeux : c'est Newton. Aussi quel asservissement à ses opinions passées ! Par le fait, et malgré sa conversion tardive, il n'a jamais reconnu qu'une cause, avec la cause première, celle que nous sommes ; la force a toujours été pour lui essentiellement intelligente et libre, et il n'a vu dans la nature qu'une vaste machine, dont tous les ressorts sont mus par une main unique. Ce qui peut surprendre, ce n'est pas l'influence prépondérante de sa première doctrine au moment même où elle semble céder à une nouvelle ; c'est plutôt que, s'apercevant tout d'abord, du fond même du principe Cartésien, l'idée de cause qui y était cachée, la force unie à la substance, et la puisant à sa source même, il ne l'ait pas universalisée, et qu'avec le double secours de Leibnitz et de sa propre pensée, éclairée par l'expérience, et qui goûtait cette pure et vive lumière, il n'ait pas rompu, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, le lien qui l'attachait à Malebranche.

Quoi qu'il en soit, deux vérités certaines restent dans le système de l'abbé de Lignac : la première, que l'âme a la connaissance d'elle-même comme substance une et identique, comme force active et libre ; la seconde, que c'est dans la conscience qu'il faut placer l'origine de la notion de substance et de cause. Ces deux vérités, en dépit des taches et des lacunes que nous avons signalées, ont été assez fortement établies pour qu'il ait été permis à de Lignac d'y asseoir le spiritualisme et de combattre avec avantage les doctrines qui lui sont opposées, par exemple, celles de la sensation et de l'unité de substance.

Terminons par quelques réflexions. La doctrine de la sensation, sous quelque forme qu'elle se produise, si elle ne veut pas se confondre avec le panthéisme, si elle veut compter comme doctrine spéciale dans le domaine de la science, est tenue de prouver deux choses : 1° que l'homme est une personne ; 2° qu'il est une

(1) *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 335.

cause. Car, s'il n'est pas une personne, un individu concret et réel, une substance propre et distincte, il faut bien qu'il soit un mode, une manière d'être de la substance infinie ; il se confond avec elle ; son corps est un mode de l'étendue universelle ; son âme, une idée de la pensée universelle ; tout son être, un éclair rapide qui, après avoir brillé un moment, rentre dans le réservoir commun. Si, d'un autre côté, il n'est pas une cause, une cause réelle, tirant les phénomènes de son propre sein, indépendante dans certains de ses actes, au moment où elle les accomplit, de tous ceux qui les ont précédés dans le temps, il ne sera qu'un effet, de quelque nom qu'on veuille le parer ; il ne sera jamais qu'une expression fugitive de la cause infinie, qu'un moment de cette cause, et, si j'ose ainsi parler, un flot lancé par la source éternelle sur la face de l'abîme. Or, la sensation est dans l'impuissance absolue d'établir l'une ou l'autre de ces deux choses, la personnalité et la causalité humaine. La collection des sensations dans laquelle l'âme se résout, quand on se place au point de vue de Condillac, ne peut jamais devenir un individu, ne peut jamais être conçue comme une personne, car il faut renoncer à penser, ou reconnaître que l'idée de personne implique l'unité et l'identité, et a précisément l'idée de collection comme contradictoire. Comment aussi le système pourrait-il donner à l'individu le caractère d'une cause ? L'être hypothétique, l' x , comme disait Maine de Biran, qui y représente l'individu, et que l'on ne pourrait concevoir que comme quelque chose de matériel, si on pouvait le concevoir, recevant tout du dehors, n'entrant dans l'existence et ne se développant que sous l'impression et par le contact du dehors, ayant pour toute vertu de condenser, de synthétiser les éléments qu'il reçoit, ou plutôt se formant successivement par une sorte de juxtaposition aussi inintelligible que lui-même, et par les transformations incessantes d'un état primitif que l'on a déterminé par le terme *sentir*, comment *cette inconnue* pourrait-elle être conçue ou exister à titre de force réelle et agissante, de cause productrice, ayant en elle-même son principe d'action ? Comment cette toile animée, sous l'image de laquelle on a pu nous la représenter, qui ne fait que sentir les couleurs appliquées à sa surface, qui n'a aucune valeur ni existence

distincte de ces représentations, pourrait-elle trouver en elle un principe de vie indépendant de ce qu'elle reçoit, de ce qui s'y superpose, et donner autre chose que ce qu'elle reçoit ? N'ayant commencé d'exister et n'existant que par la sensation, n'ayant rien en elle qui s'y ajoute, il n'y a jamais en elle que la sensation ajoutée à la sensation, c'est-à-dire un élément purement passif. Dira-t-on que la sensation se transforme, et que, pour se transformer, il faut bien qu'elle en soit capable, et qu'elle ait en elle un principe de transformation ? Soit : mais ou le principe sera passif, ou il sera actif. S'il est passif, on nous donne raison ; s'il est actif, on sort de l'hypothèse, on nie la doctrine, ou le sujet se confond avec la sensation, *devient* la sensation et n'existe que par elle ou par les formes diverses qu'elle subit dans un éternel *devenir*. Ainsi, et la conséquence est forcée, il faut que le système change de principe, ou qu'il confonde l'homme avec la nature, avec la substance universelle, dont il ne peut être qu'un mode ou un moment fugitif, c'est-à-dire s'identifie avec le panthéisme.

Cette identité dans le fond, sinon dans la forme, du sensualisme et du panthéisme, explique pourquoi les adversaires de ces deux doctrines emploient les mêmes arguments pour les confondre et leur opposent les mêmes faits de la nature humaine, comme nous l'avons vu faire à l'abbé de Lignac. Sur quels principes, en effet, ou plutôt sur quels faits porte l'argumentation qu'il soutient contre elles ? Sur le sentiment indestructible de la personnalité. Il s'attache avant tout à démontrer ou que ce sentiment n'est pas chez elles, qu'il ne peut y être, qu'elles le contredisent. Il dit à la sensation : vous ne pouvez pas donner la notion du *moi*, et vous ne pouvez pas exister sans lui, car, si le *moi* n'est pas, il n'y a pas de lien entre les sensations ; la collection de sensations, sous l'image de laquelle vous me représentez l'âme, manque de ciment et flotte en l'air comme une poudre impalpable. Il dit au panthéisme : d'abord votre substance absolue ne vous est pas donnée par l'expérience ; ce n'est pas comme substance que Dieu se révèle à la conscience de l'homme, c'est comme cause ; ensuite, s'il est vrai que nous nous en sentions dépendants, au moment même où nous sentons cette dépendance, et par une aperception également certaine, également immédiate, nous nous en distinguons comme

une substance à part, comme un être distinct et séparé. Nous ne commençons pas par le connaître, nous nous connaissons avant tout ; et après que nous l'avons connu, nous n'en restons pas moins ce que nous étions auparavant, « un individu qui n'est » rien de ce qui lui ressemble, ni de ce qui ne lui ressemble pas. »

Il n'est pas besoin de reproduire ici tous les moyens dont l'argumentation s'est servie, et que j'ai exposés ailleurs ; bornons-nous à quelques observations, au sujet de la réfutation du panthéisme.

Au fond, cette réfutation est excellente. De Lignac a vu que ce qu'il fallait opposer au Spinosisme, c'était la personnalité humaine.. Il y a plus : imaginant et comme pressentant la doctrine nouvelle sortie de Kant, qui retourne le panthéisme, qui, renversant la pyramide, veut la faire tenir sur sa pointe, et au lieu d'absorber le *moi* dans l'absolu, absorbe l'absolu dans le *moi*, il la montre aboutissant, ce qui est évidemment la meilleure manière de la réfuter, à un Dieu contradictoire. Mais il n'a pas tiré de l'idée de substance tout le parti qu'il pouvait, et j'aurais voulu qu'il eût introduit plus nettement dans sa réfutation l'idée de cause. Il ne suffit pas d'opposer au panthéisme le fait de conscience, qui atteste d'une manière absolue l'existence et la causalité individuelle : il a systématiquement retranché la personnalité, et s'il l'accepte, il cesse d'être. Cette manière de réfuter une doctrine et de lui opposer ce qu'elle rejette, peut être excellente pour le dehors, pour conjurer le mal, mais elle a peu de valeur pour le dedans, pour ceux qui sont engagés dans la doctrine. Pour ceux-ci, il faut aller tout droit aux bases mêmes et les renverser, c'est-à-dire montrer qu'on n'a pas eu le droit de les établir. Vous faites reposer tout l'édifice sur la substance et la cause absolue. Mais qui vous a donné le droit de parler de cause et de substance ? D'où vous viennent les idées de cause et de substance, et où les avez-vous prises ? Je vous défie de les avoir trouvées ailleurs que dans le *moi*, dans la conscience. C'est le *moi*, substance et cause que vous êtes, qui vous a permis d'atteindre à la substance et à la cause suprême. Or, comment la conception de celle-ci pourrait-elle jamais supprimer le fait qui lui a permis d'être ? Autant vaudrait dire que la lumière qui est vue par l'œil

supprime nécessairement ou absorbe l'œil qui l'a vue ? De Lignac était autorisé à parler ainsi au spinosisme, parce qu'il était en possession des deux idées fondamentales de l'existence et de la science, et qu'il les avait puisées à leur source. Peut-être n'aurait-il pas pu attaquer par le même côté l'autre forme du panthéisme, à qui il prêtait son propre principe, qui partait du *moi* et ramenait tout au *moi*. Mais, disons-le pour finir, ce n'est pas ce panthéisme bâtard qui est dangereux. Il ne prend jamais fantaisie à l'homme de se croire Dieu, autrement que dans les livres. Ce qui est à craindre, c'est que, par le fait, il ne s'absorbe dans la substance infinie, qu'il ne se considère comme un moment de l'existence infinie, et ne croie que son être, après avoir réfléchi dans un point du temps et de l'espace, la substance absolue, s'éteint à jamais et va se perdre dans le gouffre inconnu des existences. S'il est un danger, c'est celui-là. Or, si, pour le conjurer, il faut établir fortement dans la conscience la personnalité humaine, pour le repousser, il faut montrer, non seulement que l'homme est bien une substance et une cause, mais que le spiritualisme seul peut parler de cause et de substance.

CHAPITRE II.

Examen de la théorie de la Connaissance extérieure.

La doctrine de Lignac sur la connaissance des corps comprend deux points principaux : le sens de la coexistence du corps ; l'explication de la perception externe.

La théorie de la sensation était en grande partie défectueuse dans Descartes et dans son école. En général, on n'admettait pas que l'esprit fût en communication directe avec les objets extérieurs ; on ne voyait dans les sens que le théâtre de certains monuments physiques à l'occasion desquels l'âme se formait des idées qui n'avaient aucune ressemblance avec les objets qu'elles prétendaient représenter. Les idées seules étaient les objets de la connaissance et portaient avec elles leur certitude, de sorte qu'il ne restait de vraiment subsistant et de réel aux yeux d'une logique rigoureuse, que l'esprit et Dieu : l'esprit qui perçoit les idées, et Dieu qui nous les donne.

A en juger par son langage, dans certaines circonstances, on peut être tenté de croire que de Lignac n'a pas complètement rompu avec cette doctrine. Quand il nous dit (1) que « nous ne connaissons immédiatement que Dieu, notre propre existence et

(1) *Lettres à un matérialiste*, p. 299.

nos modifications, que l'être souverain, par le choix libre duquel toute créature existe, est le seul qui puisse nous apprendre l'existence des corps, etc., » il semble bien que nous n'ayons affaire qu'à un pur Cartésien. En y regardant de près cependant, on saisit, sous ces marques d'une servitude ancienne, même sous le préjugé subsistant de l'impossibilité de la communication des deux substances, le sentiment de l'immédiation de la connaissance et comme un signe avant-coureur de la révolution de Reid. Non-seulement le sens de la coexistence n'est, à le bien prendre, que la perception externe saisissant immédiatement son objet; mais, au fond même de l'explication de la manière dont nous percevons les autres corps, on retrouve le même principe de l'immédiation. De Lignac n'a pas répandu sur toute la théorie la vraie lumière, le préjugé de l'école se place encore parfois entre lui et le monde extérieur pour lui en dérober les clartés; mais la vérité essentielle est arrivée jusqu'à lui, et il la pressent quand il ne la saisit pas tout entière. Qu'on examine en effet les choses de près. Est-ce que, pour lui tout aussi bien que pour Reid, après le fait de sentir, qui suit l'impression faite sur l'organe, n'a pas lieu le fait de percevoir? est-ce que le second fait n'est pas pour lui aussi certain que le premier? Est-ce que le fait de percevoir n'est pas accompagné de ce jugement, également certain, que l'objet de la sensation éprouvée et de la perception qui la suit existent réellement hors de nous (2)? Et tout cela n'est-il pas, pour lui comme pour Reid, l'effet de l'action naturelle de nos facultés? Reid y voit le résultat d'une foi instinctive, de Lignac d'une révélation naturelle; mais, foi instinctive ou révélation naturelle, c'est tout un. Et, remarquons-le, la foi instinctive de l'un et la révélation naturelle de l'autre sont également supérieures et antérieures à toute démonstration, et rendent par conséquent toute démonstration inutile. Ainsi, pour de Lignac, la perception est un fait primitif, absolument incontestable, indiscutable, tout aussi bien que la conscience elle-même, et au même titre, placée hors des atteintes du doute pratique et réel. Cela résulte invinciblement de

(1) *Lettres à un matérialiste*, p. 294, etc

la théorie de la connaissance des corps, et le doute n'est pas possible quand on en a rassemblé les éléments (1).

Passons à l'examen des points de cette théorie qui ont le plus occupé de Lignac, et qui marquent une certaine originalité.

Il est difficile de nier le sens de la co-existence du corps, au moins dans l'état actuel. Il semble bien qu'aujourd'hui, au moment où notre attention est appelée sur ce point, nous sentons que nous percevons notre corps, que nous le distinguons de tout autre; que, sans préjuger la question de la distinction des deux natures, et sans y songer, nous le considérons comme faisant partie de nous-mêmes, comme un complément de notre être, et presque comme un élément du *moi*. Or, d'où peut nous venir cette manière de voir? Quelle est sa raison et son origine? Nous est-elle venue à l'occasion de l'exercice des sens extérieurs, et singulièrement des sensations du toucher? Notre corps s'est-il révélé à nous quand, pour la première fois, nous avons localisé dans quelque point de l'organisme la sensation du plaisir et de la douleur? Ou, par cela même que nous existons de la vie organique, n'aurions-nous pas nécessairement le sentiment de cette vie, sinon dans tout son ensemble, au moins dans certains de ses phénomènes, comme par exemple dans celui de la respiration, qui est permanent et accompagné de sensations d'une nature particulière, permanentes elles-mêmes, quoique inaperçues le plus ordinairement aujourd'hui par suite de l'habitude, ou offusquées par des sensations prédominantes? Et ce sentiment, qui, dans ces deux hypothèses, serait contemporain de notre existence, à moins que l'on ne prétende que la douleur et le plaisir ne se rencontrent pas en nous dès le premier souffle de la vie, vague et confus d'abord, comme tout ce qui précède le développement de l'intelligence et l'intervention de l'attention, ne se serait-il que peu à peu et lentement transformé en perception, en véritable connaissance? Ou

(1) *Lettres à un Matérialiste*, p. 305. — *Lettres à un Américain*, vol. 2, p. 432. — *Ibidem*, vol. 3, lettre 8, p. 27-28. — *Témoignage du Sens intime*, vol. 2, p. 217.

enfin les sensations confuses qui suivent les impressions particulières de la vie auraient-elles tout simplement concouru avec les sensations qui dépendent des autres sens, à nous donner le sentiment de la coexistence de notre corps, à nous le faire distinguer des autres et à nous l'approprier ?

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas par un acte spécial du toucher que nous acquérons la notion primitive de notre corps et que nous nous l'approprions. Il est constant qu'indépendamment des sensations qui lui viennent du dehors, et qui, du reste, par le phénomène de la localisation, l'avertissent de sa connexion intime avec les organes, l'âme reçoit ou subit une multitude d'impressions, ou, pour mieux dire, de sensations intérieures. Or, comment ces sensations ne l'avertiraient-elles pas immédiatement d'un fait aussi considérable que celui de son étroite union avec le corps ? Nos divers besoins physiques et leur satisfaction, la production plus ou moins énergique de la chaleur vitale, sa propagation à l'intérieur, le mouvement continu de la respiration, la fatigue ou le repos des nerfs moteurs, le phénomène de l'effort, la sensation spéciale qui l'accompagne, les réactions spontanées des nerfs sensitifs, qui ont lieu, si nous en croyons les physiologistes, sans impression aucune du dehors, l'exercice régulier ou les désordres, soit généraux, soit partiels du système nerveux, sont une source intarissable de sensations, qui, sans doute, commencent à s'épancher avec la vie (1). L'âme, dès le début de l'existence, est dans un état permanent d'action et de réaction à l'égard des organes de la sensation et du mouvement ; elle est sans cesse en rapport avec son corps par les sensations, soit internes, soit externes ; comment donc aurait-elle besoin d'un acte particulier pour arriver à le connaître ? Comment ne serait-elle pas mise, du moment où elle se connaît elle-même, en communication immédiate avec ces organes sur lesquels elle agit, et qui agissent sur elle ? Il paraît plus naturel de penser que, bien loin d'être obligé de se projeter au dehors pour saisir la condition matérielle de son existence, elle

(1) *Philosophie spiritualiste de la Nature*, par M. Th.-H. Martin, t. 2, ch. XIX.

l'atteint immédiatement, et peut-être dans le même acte dans lequel elle reconnaît son existence à elle-même.

On ne conteste pas aujourd'hui que l'idée d'étendue ne soit contenue dans la sensation. Or, si notre âme a quelque conscience de sa présence d'action dans certains organes, si, par une nécessité invincible, nous jugeons quelle partie de notre corps est affectée actuellement, il ne peut pas se faire que nous n'ayons pas immédiatement quelque notion de l'étendue de la partie du corps affectée. Il y a plus : si, dans certains phénomènes de la vie physiologique, comme dans celui de la production rapide de la chaleur vitale, ou dans celui d'une respiration énergique, qui accélère la circulation du sang, la sensation se multiplie sur une foule de points, reflue pour ainsi dire de l'intérieur à l'extérieur, et embrasse le corps presque tout entier, on ne voit pas comment elle ne donnerait pas la perception du corps tout entier, dans toutes les dimensions. Et si, nous plaçant à un autre point de vue, considérant dans l'âme sa puissance d'action et de résistance, comme dans le phénomène de l'effort, on venait à reconnaître que cette puissance s'étend jusqu'aux limites extrêmes du corps, on serait obligé de reconnaître aussi que l'âme, en même temps qu'elle a la conscience de cette puissance, saisit par la pensée la sphère entière où elle s'exerce.

Je ne sais pas même si la perception de notre propre corps ne précède pas nécessairement celle des autres corps, et n'en est pas la condition. La localisation de la sensation est assurément antérieure à la connaissance de l'objet extérieur qui en est l'occasion. Or, la conscience de la localisation implique une notion vague et confuse, si l'on veut, mais réelle, de notre propre existence corporelle. C'est un fait que les sensations qui résultent des impressions produites simultanément par un corps extérieur sur divers points de l'organe, nous suggèrent l'idée de l'étendue de l'organe affecté, avec celle de l'étendue du corps qui est l'occasion du phénomène sensible et du phénomène intellectuel. Les deux idées seront, si l'on veut, au point de vue chronologique, simultanées; mais au point de vue logique, quelle sera la première, l'idée de l'étendue de l'organe, ou l'idée de l'étendue extérieure?

C'est évidemment, au moins s'il y a sensation affective, celle de l'organe. L'esprit, d'ailleurs, ne connaissant le monde extérieur que par l'intermédiaire du corps, on ne comprendrait pas qu'il ne commençât point par connaître tout d'abord l'existence de l'instrument dont il se sert.

De Lignac n'est pas entré dans toutes les considérations qui étaient de nature à fortifier son opinion. Il n'a pas montré dans la détermination du sens de la coexistence toute la sagacité d'observation qu'on y a apportée de nos jours (1). S'il a eu *l'adresse*, qui est nécessaire selon lui, *pour démêler chez soi le sens de la coexistence* (2), il n'a pas eu celle qui n'est pas moins nécessaire sans doute pour pénétrer dans les profondeurs mystérieuses où s'unissent la vie psychologique et la vie physiologique, pour saisir les points imperceptibles par lesquels elles se touchent, pour écouter et recueillir ces bruits sourds et confus qui s'élèvent du fond le plus reculé ou le plus obscur de l'organisme, et qui ne font qu'effleurer la sensibilité. Il n'y a pas observé et déterminé tout cet ordre de faits, longtemps négligés par les spiritualistes, et que l'on tend aujourd'hui à fixer et à classer. Il est juste de remarquer cependant qu'il ne s'est pas borné à constater l'existence de la faculté et à tracer pour ainsi dire les contours du cadre où elle se montre. Il a noté quelques-uns des faits essentiels que nos habiles observateurs ont reconnus. Ainsi, le sens de la coexistence, qui nous donne une notion vague d'abord, rendue plus précise ensuite par l'attention, de notre propre corps, nous en fait connaître aussi les limites, les membres divers, la situation, l'attitude actuelle de tel ou tel membre, etc.

En définitive, il y a lieu d'admettre la théorie du sens de la coexistence telle que de Lignac la présente. Nous faisons exception pour un point. Nous ne croyons pas que, pour sentir ce qu'il appelle le *fond toujours subsistant de perception* (3), on puisse se placer en dehors du cercle des sensations particulières,

(1) Voir par exemple, *l'Ame et le Corps*, par M. A. Lemoine.

(2) *Eléments de métaphysique*, p. 103.

(3) *Ibidem*, p. 108.

dans un état complet d'inertie, analogue à celui qu'il prête au sens de l'existence personnelle. Ce nouvel état d'inertie n'est pas moins chimérique que le premier. Pour qu'il fût possible, il faudrait que toute cause, soit des sensations externes, soit des sensations internes, pût cesser. Or, en supposant qu'on pût s'isoler complètement du monde extérieur, on ne pourrait au moins se soustraire à la vie physiologique, et, par conséquent, s'isoler des sensations qui résultent de certains de ses phénomènes. Comment s'abstraire par exemple de la respiration et n'en pas sentir le mouvement et les impressions qui l'accompagnent ?

La question générale des rapports du physique et du moral, ou pour parler le langage qui avait cours avant le livre célèbre de Cabanis, la question de l'union de l'âme et du corps et des rapports qui existent pour l'un et l'autre, du fait même de leur union, embrasse, pour un spiritualiste, avec la question de la connaissance du corps propre, un grand nombre de questions particulières. Quelles sont les conditions physiologiques de la sensation, de la perception et du mouvement volontaire ? Quelle influence exercent sur les fonctions de la vie de l'âme et sur ses facultés les divers états du corps, quelles que soient les causes de ces états ? Et réciproquement, quelle influence exercent sur les fonctions de la vie physiologique les divers états de l'âme ? Dans la doctrine qui admet une âme indépendante par sa nature du système organique, où elle pense et où elle vit, mais qui n'est pas essentiellement la pensée et la vie, l'âme occupe-t-elle un siège qu'on puisse déterminer et assigner à son action ? Enfin, cette doctrine, qui reconnaît dans la nature humaine une duplicité substantielle et non pas seulement phénoménale, deux substances étroitement unies, mais distinctes, deux ordres de phénomènes qui souvent s'harmonisent et se correspondent, mais sans se confondre jamais, et qui découlent de sources essentiellement diverses, sur quelles raisons s'appuie-t-elle et par quelles raisons repousse-t-elle les arguments de la doctrine contraire ?

La dernière de ces questions étant l'objet même des études de l'abbé de Lignac, et attirant autour d'elle toutes les autres, il était naturel que dans la théorie de la connaissance des corps, ou à l'occasion de cette théorie, s'il ne devait pas traiter actuelle-

ment la question de la nature des deux substances, il s'attachât à recueillir sur son passage les éléments nécessaires à la solution de cette question dominante. C'est aussi ce qu'il a fait, et quelquefois même avec habileté. Il distingue nettement le rôle de l'âme et celui de l'organisme dans la sensation, et démontre aussi rigoureusement qu'il est possible, qu'on ne peut identifier le phénomène organique, l'un tombant exclusivement sous l'œil de la conscience, l'autre lui échappant absolument, et n'étant que la condition ou l'occasion du premier. Il marque avec une précision qui rappelle Jouffroy (1), le rôle de la volonté et celui des nerfs et des muscles dans le phénomène du mouvement volontaire, l'acte de la volonté et, comme il dit, « l'ordre de » remuer mon bras, » tombant comme celui de la sensation sous le regard de la conscience, et celui de l'organe, c'est-à-dire, « le physique qui fait que mon bras se remue », s'y dérochant entièrement. » Seulement, et à peine est-il besoin de le rappeler, dans cette dernière question du mouvement volontaire, l'observation fléchit sous l'influence de Malebranche, et le fait, même après avoir été observé, est sacrifié à l'esprit de système. C'est le seul point sur lequel nous voulions un instant nous arrêter.

Nous ne voulons pas rechercher ici les causes de l'occasionalisme, ce que nous aurons à faire plus loin : mais nous ne pouvons nous empêcher de faire quelques réflexions. Il est évident que le fait du mouvement volontaire n'avait pas échappé à de Lignac. Le fait est bien rapporté à une loi résultant de l'union de l'âme et du corps ; mais enfin il est reconnu à titre de fait produit par la volonté, qui dépend de nous, qui est, parce que nous voulons qu'il soit, qui ne serait pas sans nous (2), dont nous sommes par conséquent la véritable cause. Pourquoi donc faire intervenir, si je puis ainsi dire, le *Deus ex machina* à la place de cette cause évidente, attestée par la conscience et que l'on vient soi-même de proclamer ? Le fait rencontre ce principe,

(1) *Esquisses de philosophie morale*. Préface, p. 18, 19.

(2) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 159, 160 et *passim*.

à savoir que, pour qu'une cause puisse opérer efficacement, il faut qu'elle connaisse les moyens d'exécution dans tous leurs détails; mais ce principe a-t-il une raison d'être? et en supposant qu'il en eût, de quel droit lui sacrifier un fait évident par lui-même? On aurait pu dire à de Lignac: « Vous prétendez qu'il n'y a de véritable cause que la cause immédiatement efficace, ayant non pas seulement la conscience de ses actes, mais aussi l'intelligence et le choix des moyens employés pour les accomplir. Libre à vous de déterminer ainsi les conditions de la cause; libre à vous, en vertu de votre définition, de refuser la causalité à la matière, et même à l'homme, en ce qui regarde le mouvement volontaire, vu que sur ce point il n'en sait pas plus que le muscle lui-même; car, savoir que le muscle se contracte sous l'ordre de la volonté, ce n'est pas savoir comment la volonté peut le contracter et comment elle le contracte. Mais de quel droit définissez-vous la cause comme vous le faites? où avez-vous trouvé le type de la cause? dans l'homme, et c'est vous-même qui l'avez dit. Pourquoi donc altérer ce type? Qui a pu vous en faire une nécessité? Vous pouvez bien, quand vous allez de la cause finie à la cause infinie, concevoir dans cette dernière cause une puissance plus grande, plus complète, plus pure que celle qui vous a servi de point de départ. Mais rien ne vous autorise à changer le caractère de celle-ci, et à exiger d'elle pour mériter le nom de cause ce que vous avez vu, ou ce qu'il vous a plu de voir dans celle où elle vous a conduit. Pour n'être pas toute-puissante, toute sachante, comme l'autre, elle n'en reste pas moins ce qu'elle était; par conséquent elle n'agit pas moins pour ignorer comment elle agit. Si vous voulez à toute force qu'il n'y ait de cause que celle qui sait comment elle agit, qui connaît et choisit les moyens, supprimez alors la cause qui est l'homme, car elle ignore profondément tout cela, aussi bien pour la volition que pour le mouvement volontaire, aussi bien pour la sensibilité et l'intelligence que pour le corps; et ne laissez d'autre cause dans l'univers que Dieu. Pour être conséquent, vous devez aller jusque-là.

J'ai dit que l'abbé de Lignac donnait une explication de la perception externe. A vrai dire, il est assez difficile de marquer le

but précis qu'il s'est proposé dans la partie de la théorie de la perception qui touche le monde extérieur. Il y a tout à-la-fois, dans l'explication qu'il donne du phénomène de la vision, phénomène qu'il a pris particulièrement pour exemple, comme un essai de démonstration de l'existence des corps, bien qu'il considère toute démonstration comme inutile, et une explication de la manière dont l'esprit communique avec le dehors. Mais à quelque point de vue qu'on se place, et quelque but qu'on lui suppose, il y a lieu de faire sur le principe qu'il avance ou les opinions qu'il émet, quelques observations.

D'abord, dans la supposition qu'il ait songé à faire une démonstration, il y aurait à l'opposer à lui-même et à lui demander à quoi bon la démonstration là où elle ne peut rien ajouter à la certitude que la faculté apporte avec elle et où ce qu'il appelle *la révélation naturelle* suffit (1). Mais en dehors même de cette fin de non-recevoir, il y a beaucoup à redire à la démonstration dont il s'est servi.

Prenant le phénomène de la vision, l'abbé de Lignac prétend établir, par l'analyse complète du phénomène, que la sensation de couleur, qui en est le dernier terme, est nécessairement objective. En décomposant le phénomène dans ses éléments les plus simples, et en le plaçant dans les conditions nécessaires à sa production, il y distingue les trois faits suivants : 1° les points physiques dont l'ensemble compose l'objet extérieur, et qui sont comme la matière du phénomène ; 2° les points d'optique, marqués sur la rétine, condition organique du phénomène ; 3° les points de vision, dernier terme du phénomène, qui est la sensation proprement dite. Ces trois faits sont étroitement liés entre eux ; la plus petite sensation de couleur, c'est-à-dire le point de vision, implique la présence d'un point existant hors de l'esprit, le point d'optique, et celui-ci contient nécessairement la révélation de l'existence d'un point physique hors de nous, de telle sorte « que » cette révélation et la sensation de couleur sont indivisiblement la même chose en nous (2). » Admettre la réalité de la sensation,

(1) *Lettres à un matérialiste*, p. 305.

(2) *Ibidem*, p. 299-300.

c'est-à-dire le point de vision, c'est admettre de toute nécessité le point d'optique, et avec celui-ci le point physique, c'est-à-dire l'existence et la réalité du monde extérieur. Or, la sensation étant incontestable et incontestée, le monde existe.

La même démonstration se poursuit et s'applique à l'ordre des points physiques, ce qui donne la surface, la figure des corps, leur position, leur mouvement, leurs distances relatives, etc. Evidemment, ce n'est pas l'âme qui établit l'ordre des points physiques tel qu'il existe sur la surface des corps. Visiblement aussi cet ordre n'est pas entre les points de vision. Car si l'on prétendait que les points de vision, étant distingués les uns des autres, pourraient avoir une combinaison entre eux, et que nos perceptions sont disposées dans notre âme comme trois dames à jouer, par exemple, placées de file sur un échiquier, une noire entre deux blanches, la perception de blancheur entre les deux perceptions de noir, il faudrait supposer trois places distinctes et trois images différentes dans l'âme, ce qui est absolument contraire à l'expérience. D'ailleurs, ces points n'étant que des manières d'être de notre âme, comment pourraient-ils être combinés, faire un tout, former une image (1)? Ce qui est vrai, c'est qu'il y a entre les points de vision et les points d'optique une relation nécessaire qui donne aux premiers, aux yeux de l'esprit, un certain ordre, une certaine combinaison, et que, cette relation étant nécessaire et tellement nécessaire que les points de vision ne subsisteraient pas et ne pourraient pas subsister sans elle, l'idée de combinaison et la sensation corrélatrice aux points d'optique combinés sont identifiés dans notre âme (2). C'est cette relation nécessaire et essentielle de la perception, c'est-à-dire des points de vision avec la combinaison des points d'optique et des points physiques, qui est la raison de la certitude où nous sommes de l'existence des corps, et qui nous permet de regarder la couleur comme autre chose qu'une modification de notre âme (3).

(1) *Lettres à un matérialiste*, p. 302.

(2) *Ibidem*, p. 194-195.

(3) *Ibidem*, p. 454.

La démonstration que nous avons dû reprendre et résumer pour la rapprocher des observations auxquelles elle donne lieu, est ingénieuse, elle pourrait être louée, si elle était possible. Mais comment prouver un fait primitif et constant, qui résulte d'une loi de notre nature? Toute démonstration ne peut jamais que rouler dans un cercle. C'est ce qui arrive à l'abbé de Lignac. Qu'y a-t-il, en effet, au fond de cet échafaudage sur lequel il croit pouvoir appuyer la perception extérieure? Le fait même qu'il veut démontrer, employé comme principe de démonstration. Le point de vision, dit-il, ne peut subsister sans un point physique subsistant hors de nous. Je le crois; mais cela ne revient-il pas à dire que la sensation implique un objet hors de nous, la sensation correspondant au point de vision, et l'objet extérieur au point physique? Or, c'est là précisément ce qu'il s'agirait de démontrer.

Il nous dit encore, quand de la perception de l'existence de l'objet il passe à celle de certaines de ses propriétés, la figure, par exemple, qu'il y a une relation nécessaire entre la sensation, qu'il appelle les points de vision, et les points d'optique et de physique, qui sont hors de l'âme, de telle sorte qu'il s'enchaînent toujours d'une manière invariable, et que la modification de l'esprit correspond toujours exactement à la révélation de l'existence et des diverses manières d'être des corps hors de nous. Je le crois encore, et il me semble même qu'ici je le comprends mieux. Il introduit dans la démonstration un élément nouveau, qui ne la fortifie pas sans doute, puisqu'elle n'est pas possible, mais qui éclaire le fait, s'il n'en est pas une condition essentielle. Parmi nos sensations, il en prend qui représentent un certain ordre, certaines lois de la constitution et du développement des phénomènes de la réalité extérieure. Il nous montre que cet ordre, que ces lois qui le constituent sont indépendantes de la sensation, et que les sensations qui les représentent suivent elles-mêmes un ordre déterminé, constant et fatal, de telle sorte qu'elles correspondent toujours à l'ordre des phénomènes eux-mêmes, tels qu'ils s'accomplissent hors de nous. Rien de mieux, pourrait-on dire à de Lignac; je veux bien que vous ayez le droit d'affirmer que l'ordre de nos sensations a sa cause hors de nous et que le monde extérieur existe; mais je remarque d'abord que vous n'avez fait en

tout ceci à la raison qu'un appel timide; que vous introduisez dans votre démonstration l'idée de cause, sans en marquer nettement le rôle, sans le généraliser, en l'appliquant seulement à l'ordre des sensations, et non à la sensation même. Ensuite, la démonstration, en se développant, ne s'est pas fortifiée. Vous avez, il est vrai, introduit une idée qui jette quelque lumière dans la pensée. Mais, en dernière analyse, vous n'avez fait que constater le fait de la relation établie par la nature entre la sensation et la réalité, entre la modification de l'âme et son objet. Vous avez observé plus profondément le fait, rien de plus. La raison reste toujours à donner, et elle restera toujours à donner, malgré les tentatives que l'on a faites avant vous et depuis, parce qu'elle n'existe pas en dehors de la foi absolue et invincible que nous avons à la réalité du monde extérieur, et à son action sur notre âme, c'est-à-dire à la légitimité de nos facultés.

Si nous passons de la démonstration à l'explication, ou plutôt si nous considérons la théorie de l'abbé de Lignac, non comme une démonstration de l'objectivité de la sensation, mais comme une explication, ce qui nous frappe, c'est que l'idée de cause y est encore laissée dans l'ombre. Or, son intervention est essentielle et ne peut être écartée, si l'on se place au point de vue de ceux qui admettent la possibilité de l'explication. Analysons, en effet, le phénomène de la sensation, sous ce point de vue. La sensation, considérée non pas dans son élément effectif, mais dans son élément intellectuel, comprend deux faits enveloppés dans le fait total et parfois absorbés et comme éclipsés par lui, mais réels et qui en sont les conditions : d'abord la conscience d'une certaine modification de la pensée, ensuite la notion d'une cause externe au *moi*. Dès que les conditions organiques ou physiologiques sont remplies, c'est-à-dire l'impression produite par l'objet extérieur sur l'organe et la réaction vitale de cet organe, le phénomène intellectuel est immédiatement accompli; l'âme a conscience d'une certaine modification d'elle-même et de la cause extérieure de cette modification, affirmant, en vertu d'une loi de sa nature, l'existence d'un objet hors de nous, de la même manière que nous affirmons notre propre existence. L'analyse de la perception prouve qu'elle se réduit uniquement à ces deux éléments, qu'ils sont inséparables,

qu'au moment où la sensation se produit, l'esprit la rapporte par un mouvement fatal, qui précède toute réflexion, mais que la réflexion retrouve, à une cause externe au *moi*, alors même que cette cause est inhérente à l'organisme, et il n'est pas plus possible à l'esprit humain de douter de la réalité de la cause de la sensation que de la sensation elle-même. Constaté le fait, c'est-là toute la démonstration de l'existence de la nature extérieure et toute l'explication de la perception qui nous la donne. Tout ce qu'on peut ajouter à cela n'appartient plus à la science de l'âme. Connaître les conditions extérieures du phénomène intellectuel, savoir qu'il existe une relation naturelle entre ces conditions et le fait de la connaissance, c'est-là, certainement, quelque chose d'utile et que la science ne saurait impunément négliger. Mais qu'importe, pour revenir au phénomène choisi par l'abbé de Lignac, que la relation qui existe entre les points de vision, si toutefois ces points de vision ne sont pas une chimère, et les points d'optique, et entre ces derniers et les points physiques dont l'ensemble constitue la surface des corps, soit scientifiquement démontrée et réellement connue de l'âme? Si vous ne me montrez pas qu'il existe entre ces points le rapport de cause à effet, ou plutôt si vous négligez de me dire que l'âme intervient dans le phénomène, en y introduisant l'idée de ce rapport, si vous ne marquez pas nettement son rôle, je verrai peut-être des faits qui se succèdent, mais le lien par lequel ils s'unissent pour l'âme m'échappera, et l'explication manquera pour moi de son élément essentiel. Le point important du phénomène, c'est le rapport des points de vision aux points physiques; or, on ne me montre pas comment ce rapport s'établit. On place entre eux, il est vrai, les points d'optique; mais je n'ai que faire de cet intermédiaire que je ne connais pas, que je ne puis connaître qu'en sortant de moi-même. Je n'ai devant moi que la sensation et son objet. Comment vais-je de l'un à l'autre, ou du moins quel rapport les unit? C'est ce que je veux savoir, et c'est ce que l'on ne me dit pas. L'intervention de la physique ou de la physiologie dans l'analyse des faits psychologiques ne peut rendre compte de leur terme extrême et définitif, c'est-à-dire des faits à expliquer. Quand de Lignac croit avoir fait l'*optique de l'âme*, comme il le dit, en établissant la correspondance des

points de vision avec les points d'optique, il est la dupe d'un mot ou d'une illusion. Les points d'optique appartiennent à la physique et à la physiologie, mais j'ai bien peur que les points de vision n'appartiennent à aucune science.

L'abbé de Lignac a été plus heureux dans la réfutation de l'idéalisme. Il fait à la théorie de l'idée-image une objection qui mérite d'autant plus d'être remarquée, que Reid n'avait pas encore porté à l'idée représentative les coups décisifs qui l'ont définitivement bannie de la science. Tout l'idéalisme de Berkeley repose, comme on sait, sur l'hypothèse de l'idée représentative, c'est-à-dire d'un intermédiaire entre l'objet et le sujet. Cet intermédiaire, que l'on voyait toujours entre l'esprit et la réalité extérieure, rendait cette réalité insaisissable, la masquait, pour ainsi dire, ou du moins laissait pénétrer le doute entre elle et l'intelligence. Il s'agissait donc, d'abord, de supprimer cet intermédiaire qui, non seulement, n'expliquait pas le fait pour lequel il avait été imaginé, mais encore le compromettait, et avec lui la philosophie tout entière, et ensuite de montrer que l'esprit allait, par sa propre force et de lui-même, au monde extérieur. L'abbé de Lignac, engagé comme il l'était avec certains principes de la philosophie de Malebranche, ne pouvait pas poser le problème dans toute sa rigueur et en marquer toutes les conditions; mais au moins en a-t-il entrevu la solution : il a fait voir que, même dans la perception de la vue, c'est-à-dire là où l'hypothèse de l'idée-image peut paraître le plus vraisemblable, l'image de l'objet, réfléchie en quelque sorte dans l'esprit, n'est qu'une pure illusion. Les conséquences tirées par Berkeley de l'hypothèse de l'idée-image lui paraissent rigoureuses. Il reconnaît que, si ces points de vision différents formaient sur notre âme une image en petit, comme celle que la prunelle reçoit, et qu'elles fussent combinées dans notre âme comme les points physiques sur la surface des corps, nous ne pourrions jamais sortir de nous-mêmes; l'objet de la perception serait alors notre propre modification, c'est-à-dire l'ensemble des points de vision, et son existence notre propre substance modifiée. Nous ne saurions donc jamais que c'est une image de quelque chose hors de nous, car l'image suppose déjà le modèle connu, de sorte qu'il faudrait recourir à une révélation spéciale pour aller de l'image

interne au modèle extérieur. Le vrai, c'est que l'image empreinte sur la rétine ne peut jamais devenir une image pour l'âme. Cette image spirituelle, qui serait formée par la réunion des points de vision, ne serait qu'une contradiction dans les termes, une absurdité que repousse le sentiment de l'unité et de la spiritualité de l'âme (1). Ce n'est pas tout-à-fait ainsi, on le sait, que Reid a procédé pour combattre la théorie de l'image-idée; aussi n'ai-je pas de comparaison à faire entre lui et l'abbé de Lignac. Quand de Lignac fait porter son argumentation sur la doctrine de l'unité et de la spiritualité de l'âme, il ne peut prétendre lui donner une valeur absolue. Mais, le fond de l'erreur est nettement saisi, quelques points importants de la vérité sont indiqués, et l'argument tiré de la nécessité de la connaissance antérieure du modèle, argument décisif, est bien plus qu'entrevu.

(1) *Éléments de métaphysique*, p. 296-297... 306-307.

CHAPITRE III.

Critique des preuves de l'existence de Dieu et de ses attributs.

De Lignac donne deux preuves de l'existence de Dieu, tirées l'une et l'autre de l'idée de cause.

§ 1. L'âme, en se sentant modifiée par une puissance à laquelle elle ne peut se soustraire, prend, avec le sentiment de la nécessité qui pèse sur elle, la notion d'une volonté toute puissante (1). Cette notion, obscure d'abord, s'éclaire à la lumière de la réflexion, qui nous permet de saisir le rapport d'une cause libre à des effets contingents (2) et de transformer la notion de cette cause en idée, en lui donnant le caractère de l'infinitude. L'idée de Dieu, c'est-à-dire d'une puissance souveraine et absolue, n'est pas innée ; car l'acte de l'esprit qui nous la fait apparaître sous son véritable caractère, n'est pas inné et dépend de notre liberté. Elle ne l'est que dans ce sens qu'elle est enveloppée dans le sentiment de notre existence. En tout cas, il ne faut pas croire qu'elle vienne du raisonnement : il n'existe pas de principe supérieur d'où l'on puisse la faire dériver : elle est intuitive et se révèle au seul regard de la conscience, dès que l'âme parvient à se replier sur elle-

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 29

(2) *Ibidem*, p. 80-81.

même (1). Comme l'idée du *moi*, elle est d'une certitude absolue, car elle est enveloppée dans le sentiment même que nous avons de notre existence ; elle en est inséparable, et le doute ne pourrait l'atteindre sans frapper du même coup notre existence personnelle et l'entraîner dans la même ruine (1).

Examinons rapidement la démonstration de l'abbé de Lignac, et demandons-nous particulièrement si elle reproduit la marche que suit l'esprit humain dans l'application du principe de causalité.

Si nous nous plaçons au point de vue chronologique, nous trouvons, dans le développement du principe de causalité appliqué à nos modifications ou à notre existence, trois moments distincts, à chacun desquels correspond une notion différente de la cause soit médiate, soit immédiate qui les produit. Nous rapportons d'abord celles de nos modifications qui ne dépendent pas de nous, à une cause étrangère, mais sans avoir encore aucune notion de la nature de cette cause, ni de son mode d'action ; nous sentons seulement que nous en dépendons sous certains rapports, que nous sommes passifs à son égard, dans certains cas ; et il en résulte, dans notre âme, un profond sentiment de notre faiblesse. L'esprit ne s'élève pas au-delà de la perception de ce rapport, et cette perception, qui se mêle peut-être au sentiment primitif de notre existence, est comme lui, alors même que l'intelligence a pris un certain développement, profondément confuse et obscure. L'action de sa cause se confond alors, pour l'homme, avec l'action que le monde extérieur exerce sur ses organes, et il n'y a pour lui, hors de lui, qu'une cause unique, la nature.

L'homme ne s'arrête pas longtemps à ce point de vue inférieur. Cette cause extérieure et immédiate ne lui suffit pas ; il avait pu croire qu'il était absolument passif à son égard ; l'expérience lui apprend bientôt qu'il n'en est pas ainsi, que, si la cause agit sur lui, il peut réagir sur elle ; il a même un vague sentiment qu'elle

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 189 et suivantes.

(2) *Ibidem*, p. 94.

lui est inférieure sous certains rapports ; il sent sourdement sa supériorité dans la conscience qu'il a d'être une cause qui connaît ses effets. Roseau fragile, le plus faible de la nature, il sait qu'il est un roseau pensant, et, qu'à ce titre, il est supérieur à la cause qu'il connaît au dehors, et qui agit si puissamment sur lui. C'est alors que s'élève, peu à peu, des profondeurs de l'âme, sous l'empire de la réflexion naissante, le sentiment de notre dépendance d'une cause supérieure au monde et à nous. Il nous semble que si nous dépendons du monde d'un côté par nos besoins et par l'action, souvent redoutable, de ses phénomènes, nous dépendons aussi, par un autre côté, d'une cause différente ; que, si nous sommes, du côté du monde, dans une dépendance relative, nous sommes, du côté d'une autre cause, dans une dépendance absolue. Mais cette cause ne nous apparaît encore qu'enveloppée de nuages. Nous sentons notre dépendance, sans pouvoir en fixer bien nettement le caractère ; nous sentons une puissance supérieure ; mais sa nature nous échappe, ainsi que son mode d'action ; nous ne songeons même ni à la saisir, ni à la définir ; elle reste pour nous entièrement indéterminée. C'est une puissance fatale, irrésistible, dont nous ne pouvons rien dire, si ce n'est qu'elle agit sur nous, et que nous dépendons d'elle, dans certaines de nos modifications et dans notre existence. Nous sommes dans l'empire des ténèbres visibles.

Mais, quand la personnalité s'est dégagée de ce qui n'est pas elle, que l'homme s'est posé comme force intelligente et libre, le principe de causalité s'éclairant d'une lumière nouvelle, une révolution s'opère. Les caractères d'intelligence et de liberté que l'homme avait reconnus en lui, il les attribue à la nature, à l'ensemble des forces extérieures, ou à certaines d'entre elles ; et, plus ou moins nette, plus ou moins pure, l'image d'une puissance personnelle s'offre à sa pensée. La cause dont il dépend ne lui paraît plus inférieure à lui-même ; il se sent forcé de transporter en elle l'intelligence et la liberté qu'il trouve en lui et qui lui paraissent les titres de sa supériorité. Dans cet état, qui est le plus haut degré de la réflexion ou du moins du principe de causalité, la pensée peut se retourner contre elle-même et nier la personnalité de la cause, parce qu'elle ne peut la comprendre ; elle peut

encore la défigurer ; mais, dans la masse de l'humanité , elle reste en dehors de ces excès, dans l'attitude que lui donne son développement normal, le mouvement de sa nature. De même, quand elle vient à réfléchir sur le mode d'action de la cause suprême, elle ne peut pas ne pas reconnaître que cette cause agit comme une volonté et comme une intelligence , mais comme une volonté et une intelligence à qui rien ne manque, qui a la plénitude de la puissance et de l'intelligence, qui n'agit qu'en vue du bien et du meilleur.

Le mouvement progressif de l'esprit humain, dans l'application qu'il fait du principe de causalité à ses modifications et à son existence, mouvement attesté par l'histoire, dont il exprime en partie les diverses phases religieuses, comme par l'observation psychologique, n'a point échappé absolument à l'abbé de Lignac. Dans la série des phénomènes du sens intime dont il nous présente la génération, il assigne divers moments au développement du principe de causalité. Nous n'avons, d'abord, qu'une notion sourde d'effet et de cause (1). La notion s'élève ensuite brusquement ; nous sentons que les impressions qui nous viennent d'une cause étrangère sont indépendantes de nous, que nous ne pouvons ni les éloigner, ni les faire naître, et nous nous plaçons sous la dépendance d'une volonté toute puissante sur nous (2). La nature de cette volonté se précise bientôt : je sens que les impressions sont contingentes en moi ; il me paraît que, pour les produire, pour modifier ma substance, il faut que la puissance qui la modifie, la connaisse. Il me paraît aussi qu'elle me modifie *par sa volonté, au moins comme je me modifie moi-même* (3). Puis, de toutes ces notions réunies, je conclus que l'être qui me modifie, en même temps qu'il est tout puissant, est intelligent et libre. Enfin, la notion s'éclaire tout-à-coup et se transforme en idée, lorsque, considérant la force qui me modifie, capable de modifier des êtres semblables à moi, je lui reconnais l'universalité.

(1) *Lettres à un matérialiste*, p. 27, 4^e phén.

(2) *Ibidem*, p. 29, 7^e phén.

(3) *Ibidem*, p. 32, 11^e phén.

Mais il ne nous semble pas que, sauf la dernière phase du développement régulier du principe de causalité, le mouvement historique de l'esprit humain, si je puis ainsi parler, dans l'application de ce principe à la force multiple ou unique qui agit sur nous, ait été suffisamment marqué et caractérisé. Il est évident que nous rapportons tout d'abord nos modifications au monde extérieur comme à leur cause, que le premier usage du principe de causalité ne va pas au-delà. Il est évident aussi que, quand le principe de causalité franchit le monde extérieur, la nature de la cause que nous cherchons ou que nous entrevoyons, reste profondément obscure, que nous avons tout simplement le sentiment de notre faiblesse et la notion d'une puissance qui agit sur nous, sans que nous puissions la définir non plus que nous y soustraire. Or, de ces deux états, si de Lignac ne néglige pas entièrement le premier, il ne l'indique que par un trait rapide où sa pensée même est difficile à saisir ; car que signifie cette *notion sourde de cause et d'effet* qu'il nous présente au premier plan ? Quel en est l'objet ? Est-ce le monde extérieur ? Est-ce une puissance différente ? Il ne nous le dit pas. Le second état ne paraît pas avoir été mieux aperçu. Il semblerait, à entendre de Lignac, qu'à l'occasion des premières impressions agréables ou désagréables contre lesquelles nous pouvons réagir par la réflexion, et par suite du sentiment de profonde dépendance où nous sommes à leur égard, nous arrivons immédiatement à la notion de nécessité et de *dépendance d'une volonté toute puissante* sur nous. Rien ne paraît moins justifié. L'esprit humain ne va pas aussi vite dans son ascension vers un Dieu personnel. On peut le croire, du moins, si on ne peut l'affirmer ; car il n'est guère permis d'affirmer quelque chose d'absolu dans ces questions d'origine, où manquent les lumières de la conscience. Mais il semble bien que, avant d'attribuer la volonté à la puissance sous la dépendance de laquelle il se sent placé, l'homme passe par un état d'indétermination de la nature de cette puissance (1), qu'il y a un état intermédiaire où domine le sentiment de notre faiblesse avec le sentiment vague d'une puissance supérieure qu'on ne qualifie

(1) Voir Maine de Biran, *Œuvres philosophiques*, t. 2, p. 303.

pas. L'histoire, qui peut ici venir en aide à l'observation, ne semble pas donner raison à de Lignac. Dans les religions primitives, ce qui domine, c'est le sentiment de notre impuissance. L'attribution de la volonté à la cause vient après ; le polythéisme succède au panthéisme. Quelquefois, comme cela paraît constant dans le Bouddhisme (1), le sentiment religieux se borne au sentiment de notre imperfection. Le second terme, la puissance dont nous dépendons, reste enveloppée dans les plus profondes ténèbres.

Quoi qu'il en soit, si de Lignac est allé trop brusquement à la détermination de la cause, il faut reconnaître que le moment essentiel du moins, celui où se repliant sur lui-même, après s'être posé comme personne, l'homme applique à cette cause, dont il a senti vaguement l'existence, le caractère de personnalité qui est en lui, ne lui a pas échappé. Ce qu'il a vu parfaitement aussi, et c'est ce qu'il importe avant tout de remarquer dans la manière dont il explique l'origine de l'idée de Dieu, c'est que la condition essentielle de cette idée, à titre d'idée, c'est la réflexion. Mais le sentiment de notre existence enveloppe-t-il, comme il le prétend, celui de l'existence divine ? C'est une question qu'il a plutôt tranchée que résolue. Il nous dit que, si l'attention était possible, dès le premier éveil du sentiment de l'existence personnelle, nous y découvririons l'idée de Dieu, comme la condition première de notre existence même. Je le crois. L'idée de notre existence implique celle d'une cause, comme tout fait, quel qu'il puisse être ; mais ne faut-il pas un certain degré de réflexion pour aller du phénomène à la cause ? Et avant ce degré de réflexion, avant l'intervention de l'attention, que peut-il y avoir dans l'esprit au sujet de cette cause ? Rien que la raison puisse préciser, rien que l'imagination même puisse concevoir, un vague sentiment sans objet déterminé, une pensée insaisissable et sans corps. De Lignac a beau nous dire qu'avant l'intervention de l'attention qui unit les deux termes du rapport, ces deux termes préexistent dans le sens intime (2), qu'ils

(1) Voir le livre curieux de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

(2) « Les éléments de l'idée de Dieu sont présents à l'âme, dans la conscience de l'individualité personnelle. » (*Témoignage du Sens intime*, t. 1^{er}, p. 405.)

sont contemporains dans la conscience, que le premier implique le second; que « sentir un coup et sentir quelqu'un qui me frappe, c'est la même chose » (1), je n'en persiste pas moins à croire que l'état actuel lui fait illusion sur l'état primitif, qu'il a pris ici pour point de départ. Avant la réflexion, il n'y a rien : non seulement les deux termes du rapport ne peuvent se lier, mais le second n'existe pas à titre de fait de conscience (2). Il n'existe qu'au moment où nous considérant nous-mêmes comme phénomène, nous affirmons que, comme tout phénomène, nous avons une cause; et, pour poser cette affirmation, la réflexion est absolument nécessaire, si faible que l'affirmation puisse être. De Lignac est ici dupe d'une illusion qui tient à son principe de l'innéité du sentiment de l'individualité. La perception, dans l'âme de l'enfant, de la cause qui le fait exister, que suppose de Lignac, n'a pas été démontrée; et, si elle existe, ce n'est que comme notion profondément obscure d'une cause indéterminée, qui pourrait précéder la notion de la cause divine, mais qui ne saurait jamais se transformer en cette cause, ni en être une première apparition.

Ces observations n'infirment pas la valeur du syllogisme qui résume sa pensée :

« Je ne puis douter que tout ce que renferme la perception de mon existence ne soit réel.

» Mais dans cette perception est renfermée indivisiblement l'intelligence nécessaire, active et toute-puissante à laquelle je dois l'être.

» Donc l'intelligence nécessaire, active et toute-puissante existe réellement (3). »

Le syllogisme reste dans toute sa force, la perception de mon existence renfermant par le fait celle de l'intelligence nécessaire en vertu du principe de cause; mais ce n'est que par l'attention

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 54.

(2) Maine de Biran, *Œuvres philosophiques*, t. 2, p. 303.

(3) Lettre 5, p. 94.

que je puis me poser dans l'esprit la vérité dont on vient de me donner la formule.

A part ces objections sur la marche de l'esprit humain dans le développement du principe de causalité, et sur la valeur du sentiment primitif du divin qui serait enveloppé dans celui de notre existence, nous ne pouvons que partager l'opinion de l'abbé de Lignac, surtout sur le rôle de la réflexion dans l'acquisition de l'idée de Dieu. Rien de plus vrai que la nécessité du sentiment de notre activité libre, pour que nous ayons une idée vraie de la Divinité ; et le travail de la réflexion paraît bien être dans la réalité tel qu'il est dans la doctrine. C'est en comparant (1) notre cause à notre activité qu'elle devient pour nous une intelligence, « notre type et celui de toutes les intelligences » ; c'est encore en comparant cet agent, dont l'action détermine mon existence, à moi qu'il produit, que je le sens nécessairement infini. Si le sentiment de notre activité intelligente et libre suscite celui d'une cause intelligente et libre, d'une puissance infinie, l'idée de cette cause ne s'éclaire, ne devient nette et précise que par la réflexion.

Je ne sais s'il y a lieu de s'occuper de l'argument que tire l'abbé de Lignac de sa théorie des idées.

La théorie repose sur ce principe, que la notion d'un objet étant rapprochée de la puissance infinie qui l'a produit, devient le type de tous les êtres possibles, et, à ce point de vue, le possible étant sans limites, la notion de tout objet particulier devient universelle, c'est-à-dire se transforme en idée. Les idées expriment donc des types relatifs à toutes les choses possibles de la même espèce. Mais ce principe peut-il, en supposant qu'il fût légitime, servir de fondement à une démonstration de l'existence de Dieu ?

Examinons le syllogisme dont il est la base :

« Les deux termes dont le rapport forme essentiellement une idée universelle quelconque, sont réels comme cette idée même.

» Or, l'un de ces termes est l'être infini.

(1) Lettres 80, 81.

» Donc l'être infini est réel, comme toute idée vraiment universelle. »

Indépendamment de l'inconvénient inhérent à l'argument, de ne valoir que pour ceux qui admettent la théorie, il présente un vice radical qu'il n'est pas difficile de signaler. Il est vrai que si l'idée universelle est réelle, les deux termes dont elle se compose sont réels comme elle. Si le tout existe, il est évident que les parties existent; mais on ne s'aperçoit pas que la majeure n'existe que par la conclusion, que cette majeure, dont on veut tirer la réalité de l'idée de Dieu, ne vaut que par cette réalité et la suppose. L'idée universelle n'existe que parce que Dieu existe dans l'hypothèse; comment alors engendrerait-elle Dieu? Il n'y a rien de moins philosophique, et je dirai presque, de plus naïf, que de vouloir faire de l'être infini la matière d'un syllogisme. Dieu ne se démontre pas plus que l'existence du *moi*; c'est la perception immédiate qui le donne. S'il ne vient pas de cette source, on ne l'a pas; car il ne peut pas venir d'ailleurs. L'abbé de Lignac n'ignorait pas cette vérité, elle est le fond de sa doctrine; et, plus qu'à personne, il lui était facile d'éviter le reproche de ne rien prouver en voulant tout prouver.

Cependant, et malgré les critiques qui s'adressent à la forme, le fond de l'argument, soit psychologique, soit logique, est profondément vrai. Je ne puis affirmer mon existence sans admettre le fait absolu de l'existence et la notion absolue de la cause qui me fait exister. La perception de notre existence implique l'existence de sa cause; l'être que je suis ne serait pas s'il n'y avait pas hors de lui un être capable de le faire commencer d'être: il n'est intelligible que par sa cause. Avec Descartes, après avoir affirmé mon existence comme être pensant, et reconnu que je ne puis donner à ma pensée un objet réel, sans admettre le fait de l'existence absolue, en réfléchissant sur ce qu'il y a d'imparfait et de relatif dans ma pensée, j'y découvre la nécessité de l'existence de l'être parfait et absolu. Avec de Lignac, après avoir affirmé mon existence comme un fait, et reconnu dans le fait même de l'affirmation la nécessité d'une cause qui m'ait fait exister, je proclame l'existence d'une cause parfaite et absolue, condition nécessaire de toutes les exis-

tences, soit réelles, soit possibles. C'est, de part et d'autre, la même déclaration et comme la même prise de possession, au nom de la conscience et de la raison, de l'existence de l'être absolu dans la perception de l'être relatif, un acte de foi invincible dans son absolue réalité.

On ne peut pas toucher à la question de l'existence de Dieu sans revenir à Descartes : c'est le centre où tout aboutit. Ce n'est pas l'esprit seulement, comme nous l'avons déjà constaté, c'est le principe même de sa démonstration qui se retrouve dans celle de l'abbé de Lignac. Qu'y a-t-il au fond de la grande preuve cartésienne ? Le principe de causalité, sous sa forme la plus pure et la plus sublime, mais enfin le principe de causalité (1). En réfléchissant sur mon imperfection, je reconnais en moi la présence de l'idée du parfait, et immédiatement, du fait seul de la présence de cette idée en moi, je conclus à l'existence réelle et objective de l'être parfait. Or, qu'est-ce cela, en dernière analyse, si ce n'est aller de l'effet à la cause ? Cette idée du parfait, qui l'a mise en moi ? Qui a gravé dans mon âme cette profonde et éclatante empreinte du divin ? C'est l'être divin lui-même ; elle est donc une action de Dieu, par laquelle il marque sa présence. Quand je cède au mouvement qu'elle m'imprime, quand de l'action je remonte à son auteur, je ne fais pas autre chose qu'appliquer le principe de causalité. Descartes dit : « Cette idée de Dieu qui est en nous demande Dieu pour sa cause (2). » Seulement, ici, nous saisissons la cause dans l'effet qui la manifeste : nous ne la tirons pas péniblement de l'induction ; nous la percevons immédiatement comme le soleil au-delà des rayons qui le montrent à nos yeux. C'est surtout à ce point de vue que l'on comprend l'originalité et la profondeur de la démonstration cartésienne, et que l'on reconnaît qu'elle reste la première de toutes, et l'une des grandes créations de l'esprit humain.

Il faut remarquer aussi que la conception de Descartes repose

(1) Voir M. Cousin, *du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 79

(2) *Descartes*, édition Charpentier, p. 183.

sur un double fondement, sur une idée et sur un sentiment, sur l'idée et le sentiment, l'un et l'autre inséparables et indestructibles, de notre imperfection. Descartes n'a pas séparé ces deux éléments; il ne nous a pas montré l'action, l'impression divine dans la sensibilité comme dans l'intelligence; mais les deux éléments n'en sont pas moins au fond de l'argument, et l'analyse les y recueille et les distingue. Or, le sentiment comme l'idée nous conduit à Dieu et par le même chemin. Le sentiment enveloppe l'idée de dépendance, et la raison, s'en emparant, ne peut pas ne pas y reconnaître une impression divine, remonter ainsi à celui qui l'a mise en nous, et par suite rattacher le fait de notre dépendance à un être dont nous dépendons. C'est surtout ce dernier point de vue qui a frappé l'abbé de Lignac dans l'argument de Descartes, et c'est, comme nous venons de le voir, celui auquel il s'est spécialement attaché. Le mot de *sentiment* dont il se sert si souvent, quand il s'agit de nos rapports avec Dieu, est pris, à le bien considérer, dans son sens littéral de phénomène sensible. « Nous nous sentons modifiés par une puissance souveraine à laquelle nous ne pouvons nous soustraire; nous subissons des impressions agréables ou désagréables, qui ne dépendent pas de nous; nous sommes comme l'argile entre les mains du potier. » C'est par ces expressions ou des expressions analogues qu'il marque la nature de nos rapports avec Dieu: c'est l'idée de notre faiblesse incessamment sentie qui domine dans sa pensée, comme celle de notre imperfection à titre d'être pensant dans la pensée de Descartes. C'est ainsi que chez les philosophes se rencontrent les différences que l'on peut signaler dans l'histoire des croyances religieuses, où, suivant les époques et les sociétés, c'est le cœur ou l'esprit qui appelle Dieu et le révèle.

§ 2. De Lignac a fait une autre application du principe de cause à la démonstration de l'existence de Dieu, en se rattachant au système des causes occasionnelles. Quelle est la légitimité de cette application? Comment le système des causes occasionnelles, qui suppose déjà admise l'idée de Dieu, a-t-il pu devenir une preuve de son existence? Avant de répondre à ces questions, il convient de rechercher quel est le principe même du système, et quelle modification de Lignac y a apportée.

Au fond de la doctrine se trouve la question du premier principe du mouvement et de l'existence, c'est-à-dire la question capitale de la philosophie. Le mouvement existe ; il est la forme et la loi de toute existence ; il est dans l'homme, il est dans la nature. Or, le principe du mouvement est-il dans le mobile ou hors du mobile ? Si l'on s'en tient à l'observation des êtres particuliers, il n'est pas douteux qu'ils n'aient en eux-mêmes un principe de mouvement, que les êtres vivants et les êtres privés de vie ne soient en possession de forces qui leur sont propres, et déterminent tout l'ordre et le développement de leur existence. C'est parce que ces forces et ces mouvements existent, qu'il y a des sciences indépendantes, c'est-à-dire que la science existe. La science n'est que la recherche et l'expression des mouvements dont l'univers offre le spectacle, de leurs rapports et de leurs lois. L'homme, toutefois, connaîtrait-il tout ce qu'il veut connaître, s'il connaissait tous les mouvements, tous leurs rapports, toutes leurs lois, si l'ordre universel lui était dévoilé ? Evidemment non. L'esprit humain cherche un principe supérieur qui rende compte de l'existence même de l'ordre universel, ou plus simplement du mouvement. « Il faut, dit » Leibnitz, chercher la raison de l'existence du monde, qui est » l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher » dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, » et laquelle, par conséquent, est nécessaire et éternelle. » Il faut, en un mot, chercher avec Aristote, par delà ce qui est mobile, le Moteur immobile. L'esprit humain ne peut s'arrêter dans le monde de l'expérience ; il faut qu'il rattache le principe du mouvement qu'il saisit et touche pour ainsi dire dans les choses, à un principe supérieur, après quoi il n'y ait rien.

C'est ici que la difficulté commence. Comment concilier les deux principes ? Le principe supérieur n'absorbe-t-il pas l'autre ? Comment celui-ci pourra-t-il être, à un degré quelconque, indépendant dans la série des mouvements qui exprimeront son existence ? Le premier moment du mobile, de quelque nature que soit ce mobile, être vivant ou non, contient en lui tous les moments qui suivent. Or, comme ce premier moment dépend du moteur placé en dehors du mobile, tous les moments qui suivent en dépendent aussi nécessairement ; et, par conséquent, il n'y a en réalité qu'une

force, qu'un moteur, le moteur placé en dehors du mobile, et le principe de mouvement qui est dans le mobile n'est qu'une apparence vaine. C'est la solution qu'a adoptée Malebranche, et c'est là le principe des causes occasionnelles. Qu'est-ce, en effet, que la conservation des êtres créés, au sens où l'entend Malebranche, si ce n'est la persistance de la force qui est le principe du premier terme de la série des mouvements dont l'ensemble constitue l'existence, s'appliquant au second terme, après l'expiration du premier, puis au troisième et ainsi de suite? Dieu se comporte, pour ne parler que des êtres vivants, dans toute la série des actes qui expriment la vie, comme il s'est comporté au premier de ces actes : la création n'a pas eu lieu dans un instant, elle dure toujours. Je suis créé continuellement : je ne suis jamais par moi-même. « Les corps, dit Malebranche, sont essentiellement dépendants du créateur, ils ont besoin pour subsister d'être soutenus » par son influence continuelle, par l'efficace de la même volonté » qui les a créés (1). « Il n'y a que le créateur des corps qui en puisse être le moteur (2). » Comment Malebranche pourra-t-il, après cela, faire une exception pour les esprits? Il a fermé les yeux à l'expérience pour n'écouter que la raison ; la logique, qui ne lâche pas sa proie, le conduira jusqu'au bout, et, quoi qu'il fasse, ne laissera subsister que deux termes, le premier moteur et le mouvement, Dieu et le monde, c'est-à-dire une cause unique et un phénomène.

Mais l'esprit humain se résigne difficilement à sacrifier absolument l'expérience à la raison, et, dans l'espèce, il veut maintenir les trois termes : le mouvement et le moteur qui est dans les choses, aussi bien que celui qui est hors des choses. Pourquoi le Moteur immobile ne pourrait-il pas communiquer ses forces en partie et les laisser se déployer d'elles-mêmes sans prendre part aux mouvements qu'elles auraient à produire? Après le premier branle donné au monde, il s'est retiré de la scène ; il a laissé le mo-

(1) *Entretien sur la métaphysique*, 1^{re} série, p. 105. Edition Charpentier.

(2) *Ibidem*. p. 111.

bile à la force qu'il lui avait communiquée; cette force lui appartient exclusivement; elle est le principe de son être et de son activité; elle peut se développer avec une pleine et entière indépendance, dans la sphère d'action qui lui est tracée. Une loi a été portée dès l'origine des choses, ou plutôt un acte primitif s'est produit qui a imprimé aux êtres, pour toute la série et la durée de leurs mouvements, une vertu propre, efficace, capable de déterminer d'elle-même tous les mouvements, sans que la force productrice de l'acte primitif, de l'acte créateur, ait besoin d'entretenir par un continuel effort le mouvement une fois imprimé, et de renouveler sans cesse des forces sans cesse défailantes. C'est la solution de Leibnitz et de saint Augustin. Le premier commandement, pour emprunter le langage de Leibnitz, a fait sur les créatures une impression durable, et y a déposé quelque chose, une force ou vertu intime, qui survit en elles au décret divin, et d'où procèdent leurs actions comme leurs passions. Dans cette solution, toute difficulté a-t-elle disparu? Comprend-on comment cette *impression durable faite sur les créatures* reste indépendante de la main qui l'a faite? Peut-on considérer comme une véritable cause le principe de mouvement qui tient toute sa vertu et toute son efficacité du premier Moteur, de la Cause suprême? Comment la Cause seconde peut-elle être réellement indépendante, quand la force qui la constitue a été exactement mesurée, renfermée dans une sphère d'action étroitement circonscrite, et dans un cercle de rapports déterminés et coordonnés qui la lient à d'autres forces? Nous n'avons pas à examiner toutes ces questions; nous constatons seulement ici la solution donnée au problème, avec son caractère éminent, qui consiste à maintenir le fait donné par l'expérience et à n'offrir à la raison que les difficultés inhérentes à la question des rapports du fini et de l'infini.

Mais, pour en revenir à de Lignac, vers laquelle des deux solutions était-il entraîné par son propre système, et quel parti pouvait-il tirer légitimement des Causes occasionnelles pour sa démonstration? Dans toute cette question, de Lignac semble assez embarrassé et échappe difficilement au reproche d'inconséquence. Au moins sa pensée est-elle singulièrement indécise et peu sûre d'elle-même. D'un côté, en rejetant la création continuée et en accordant

à l'homme une activité réelle, ce que ne faisait pas, ainsi que nous l'avons vu, Malebranche, il semblait pencher vers Leibnitz ; mais, de l'autre, en concentrant dans l'âme humaine toute l'activité, et en ne voulant admettre de cause véritable que là où il y a volition pure, comment pouvait-il regarder le monde autrement que par l'œil de Malebranche ? C'est là, en effet, que s'arrête en définitive sa pensée. Il a beau dire que la création continuée est une chimère peu digne d'un vrai philosophe ; il accepte les conséquences du principe, et touche au moins par un point au panthéisme, qu'il abhorre. Pour lui comme pour Malebranche, le monde des corps n'a pas une existence réelle. Il n'y a de réalité vivante dans la création que l'homme, et encore cette réalité n'est-elle pas entière. Le corps humain, comme le reste de la nature, est sous l'empire d'une force qui n'est pas à lui ; sa vie se compose de mouvements qui sont produits actuellement par Dieu même. Dieu est donc presque toujours sur la scène, chez lui comme chez Malebranche, et, sauf la part d'action accordée à l'âme, tout le drame de la vie universelle appartient à un acteur unique.

Mais, quoiqu'il en puisse être de cette tendance vers le panthéisme ou l'idéalisme, tendance dont il n'avait pas conscience, de Lignac, qui, en rejetant la création continuée, rejetait le principe des Causes occasionnelles, se plaçait par cela même dans un point de vue spécial, qui lui permettait de faire de quelques-unes des vérités enveloppées dans le système, le point de départ d'une démonstration de l'existence de Dieu, sans faire de paralogisme. Le système, tel qu'il est conçu par Malebranche, ne peut pas évidemment devenir un argument, puisque la conclusion se confondrait alors avec le principe. Mais de Lignac, partant du monde et n'y voyant pas l'activité et la causalité telles qu'il les avait conçues en prenant pour type l'âme humaine, y trouvant des traces éclatantes de volonté et d'intelligence, et ne pouvant attribuer ce qu'il voyait aux choses elles-mêmes, s'élevait naturellement, en vertu du principe de causalité, à une volonté et à une intelligence placées hors du monde, mais transpirant dans le monde par ses effets, pour employer un mot dont il se servait. C'est là ce qu'il y a au fond de la démonstration. Son argument a la valeur de tout argument emprunté au spec-

tacle du monde. De Lignac n'a pas compris la nature : il n'a pas vu la puissance de vie propre qui l'anime ; il s'est trompé sur le mouvement et sur les causes ; il n'a vu que des lois là où il y avait des forces et des lois. Mais il n'aurait pas été un disciple de Malebranche, si l'harmonie du monde ne l'avait pas frappé et n'avait pas été pour lui comme un rayonnement et une manifestation de l'intelligence divine.

Il n'y a pas lieu d'aller plus avant dans la théodicée de l'abbé de Lignac, ni d'étendre la critique des preuves de l'existence de Dieu à ses attributs. Je veux résumer seulement ce qu'il dit de la création et ajouter quelques réflexions ; voici en substance sa pensée :

1° Toutes les manières d'être sont indifférentes à la matière et lui sont imprimées par une cause extérieure : or, il est impossible qu'une substance existe, sans aucune manière d'être. La matière n'ayant pas en elle-même le principe de ses modifications et ne pouvant pas exister sans manière d'être, a été créée par la cause qui l'a modifiée ;

2° Si Dieu n'est pas créateur, Dieu n'existe pas ; car la matière, étant éternelle dans l'hypothèse, serait indépendante de lui : c'est lui qui dépendrait d'elle, puisqu'il serait assujéti à lui donner des lois et à la modifier ;

3° L'énergie de la cause qui opère par le vouloir implique la nécessité de la création ;

4° Dieu a été libre de créer ou de ne pas créer : il a été libre en créant. Dieu, ayant la plénitude de l'être, n'avait pas besoin de créer pour ajouter à son être ou à son bonheur. Le plan qu'il a préféré peut être conçu autrement dans certaines des parties que nous connaissons : Dieu aurait pu faire autrement qu'il n'a fait : donc il n'a pas été forcé de faire comme il a fait : Dieu n'a pas créé sous l'empire d'un motif, mais en vue d'une fin, et cette fin n'a pas été un motif contraignant ; la fin n'étant pas en lui, mais hors de lui, n'étant à son égard ni un bien réel, ni un bien apparent, n'a pu le déterminer d'aucune sorte.

Qu'y a-t-il de vrai dans ces propositions ? Il nous semble qu'il faut négliger le premier argument, qui ne peut valoir qu'au près de ceux qui admettent deux principes, la matière et une force

placée hors de la matière, ayant la puissance de la modifier. Mais, il n'a que cette valeur relative, et le problème reste entier. Le second argument vaut un peu mieux. En effet, refuser à Dieu le don de la création équivaut évidemment à nier son existence ; car c'est implicitement limiter sa perfection, et limiter sa perfection, c'est l'anéantir. De Lignac aurait pu ajouter que l'existence de Dieu implique la création ; il n'y a pas là, en effet, deux problèmes, il n'y en a qu'un. La curiosité humaine peut le scinder et s'attacher à celui de la création ; mais elle ne peut jamais aboutir qu'à cette alternative : ou nier Dieu, ou le concevoir (non pas le comprendre) comme créateur. Le troisième argument est assurément invincible, si Dieu est conçu comme une volonté qui opère par le vouloir. Si Dieu est la cause du mouvement actuel de la terre, nous ne voyons pas qu'il n'ait pas pu aussi la créer. Toute la difficulté est de concevoir cette volonté qui opère par le vouloir ; c'est-à-dire de concevoir le principe de la démonstration. Si de Lignac nous avait montré en nous-mêmes une telle volonté, nous pourrions nous en faire une idée, et nous la figurer dans son exertion hors de nous ; mais, comme il ne l'a pas fait, sa démonstration reste inintelligible.

De Lignac ne nous paraît pas être plus heureux quand, voulant assurer à Dieu la pleine jouissance de la liberté d'indifférence, entendue dans le sens de l'Ecole, il donne, comme Malebranche, pour cause déterminante de la création, non pas un motif, mais la considération d'une fin. Peut-être l'argument serait-il invincible, s'il était intelligible. Mais pouvons-nous comprendre une fin dans les êtres intelligents, sans un motif ? Notre point d'appui, pour nous élever à Dieu, c'est la conscience et la raison. Nous ne pouvons rien savoir, rien affirmer de lui, si nous ne prenons pas ce qu'il y a en nous d'analogue au parfait. Pour savoir comment et pourquoi Dieu agit, il faut que nous cherchions en nous comment et pourquoi nous agissons, si nous ne voulons pas nous perdre dans le vide. Nous pouvons croire que la sensibilité n'est pas en Dieu ce qu'elle est en nous, qu'elle ne connaît ni trouble, ni hésitation, ni oscillation entre divers désirs. Mais placer Dieu dans une sphère où la sensibilité ne pénètre pas, c'est le placer dans un lointain où l'humanité ne saurait parvenir ;

c'est en voulant sauver ses perfections de toute atteinte, compromettre sa personnalité et la reléguer dans les régions glacées de l'abstraction. Si l'on veut conserver Dieu, le Dieu de la conscience et de l'humanité, il faut dire que Dieu est créateur, qu'il a agi en vue du bien, que le bien ne peut pas être conçu comme idée sans l'être comme sentiment ; que, pour agir en vue du bien et par le sentiment du bien, Dieu n'en est pas moins libre ; et si dans cet enchaînement d'idées il y a quelque chose d'obscur pour notre intelligence, il faut savoir se résigner à ne pas tout comprendre, quand il s'agit de l'incompréhensible (1).

De Lignac dit, quelque part, que nous raisonnons de Dieu comme les aveugles des couleurs. Cela n'est pas absolument vrai ; nous savons ce que nous disons quand nous affirmons son existence et les attributs qui découlent du fait même de son existence : mais cela est exactement vrai, quand il s'agit de ses manières d'opérer et des causes qui l'ont déterminé, c'est-à-dire de ses rapports avec le monde. L'homme alors s'expose, de gâté de cœur, à tous les accidents d'une agitation stérile. Pour qu'il comprît le *comment* de la création et le mobile qui a porté Dieu à créer, il faudrait qu'il fût lui-même créateur. Peut-il prétendre à ce privilège ? L'homme crée par le génie et par la vertu ; une découverte, une résolution héroïque, fruits sublimes de la volonté et de l'effort, voilà des expressions de la création humaine : mais ces types, les plus purs que nous puissions trouver, pouvons-nous, les transporter en Dieu ? Pouvons-nous mettre l'effort dans l'être parfait ? Et si l'on dit que nous pouvons concevoir un état où l'effort disparaît, pouvons-nous concevoir que cet état ne soit pas le résultat de l'effort et le prix qu'il a mérité ? Comment, d'ailleurs, comprendre le néant qui est l'antécédent nécessaire de la création ? Disons donc, encore une fois, que Dieu a créé, puisqu'il existe, que la création existe, qu'il est libre, qu'il a eu pour créer un motif comme un but, qu'il est parfait et incompréhensible, et restons-en là. C'est déjà un assez beau privilège, pour la nature humaine, que d'aller jusque-là, et d'approcher à ce point de l'impénétrable et de l'inaccessible.

(1) *La Religion naturelle*, par Jules Simon, p. 136 et *passim*.

On dit qu'il implique que l'être fini comprenne d'une manière adéquate l'être parfait : et on a raison de le dire ; mais il faut ajouter que le mystère n'est pas moins une condition de notre destinée qu'une nécessité de notre nature. La destinée humaine, telle qu'elle se déroule dans l'histoire et qu'elle résulte de l'exertion et du développement de nos facultés, ne serait pas possible, si notre pensée allait au-delà de la borne qui lui a été fixée, et pénétrait plus avant dans les profondeurs. La contemplation de l'infini, dans les limites mêmes où il nous est donné de nous mouvoir, nous enveloppe en nous-mêmes et nous tient comme enchaînés à la même place. Quand de l'idée jaillit le sentiment, il nous écrase et nous anéantit en quelque sorte ; nous ne songeons ni à nous mouvoir, ni à agir ; nous restons absorbés dans l'obscur vision qui attire notre pensée au fond de je ne sais quel lointain sans limites, ou dans les jouissances inénarrables d'un sentiment vague, qui vacille pour ainsi dire dans l'âme, et ne sait où s'y fixer. Or, si malgré ce qu'il y a de profondément obscur dans la vision et de vague dans le sentiment, l'activité humaine est comme frappée de paralysie chez les âmes où ils se rencontrent, que serait-ce si la vision était, je ne dis pas complète, mais plus vive ; si le sentiment pouvait s'attacher à son objet de la même façon que dans nos affections humaines ? Toute autre pensée, évidemment, s'effacerait devant celle de l'infini ; tout autre sentiment s'éclipserait dans l'éblouissement de l'éclatante lumière. Mais aussi la vie humaine s'arrêterait ; la mort couvrirait bientôt la face entière de la nature, et la glace des pôles, si j'ose ainsi parler, s'étendrait sur tout notre globe. Si Dieu s'est voilé la face, c'est qu'il a voulu que la vie humaine fût possible, et que la nature ne fût pas le domaine de la mort. Dès que Dieu créait, il pouvait vouloir être entrevu ou soupçonné de ses créatures ; il ne pouvait pas vouloir être vu et compris, car il aurait voulu une œuvre qui ne pouvait être. Il nous aurait donné une carrière à parcourir, en nous enchaînant à l'autre bord par la contemplation du prix offert à nos efforts ; il nous aurait récompensés avant le combat ; il aurait voulu le combat et il l'aurait rendu impossible.

CHAPITRE IV.

Critique de la Théorie des Idées.

Essayons de déterminer, avant de juger la théorie de l'abbé de Lignac, ce que la réflexion suggère, en dehors de tout système, sur la nature des idées.

Les idées générales peuvent se diviser en deux classes : 1^o les idées d'espèces et de lois ; 2^o les idées qui se nomment, dans le langage consacré, les vérités nécessaires, universelles et absolues. Or, que sont ces idées pour l'esprit humain, et que représentent-elles les unes et les autres, en dehors de l'esprit humain, dans la réalité ?

A quelque point de vue qu'on se place, l'univers apparaît comme un ensemble de forces et de systèmes de forces et d'existences, marqué du double caractère de l'unité et de la variété, et livré à un mouvement d'action et de réaction perpétuel. Si dans le vaste tableau, uniforme et mobile à-la-fois, que nous offre la vie universelle, écartant ce qu'il a de mobile et de variable, on s'attache seulement à ce qu'il a d'uniforme et d'immuable, on a les idées de genres et d'espèces, et les idées de lois. Que représentent en effet à la réflexion les idées générales ? ce qu'il y a de commun dans les individus, c'est-à-dire le côté immuable de la nature des choses. Et les idées de lois ? la marche constante et uniforme que suit la nature dans ses opérations diverses. Les individus sont les éléments variables et mobiles ; les espèces et les lois sont les éléments permanents et immuables.

Mais les idées générales d'espèces ne représentent pas seulement ce qu'il y a de commun dans les divers degrés de l'échelle des êtres, et les idées de lois ce qu'il y a de fixe et de constant dans leurs modes d'action et leurs manières d'être ; elles représentent encore quelque chose de plus ; elles sont pour notre intelligence les conditions d'existence et d'activité (je ne dis pas toutes les conditions), des existences réelles ou possibles. Ce n'est aller qu'à moitié chemin dans l'intelligence de ces idées que de les considérer seulement comme l'expression, pour l'esprit humain, de ce qu'il y a de commun dans les êtres réels ou de constant dans les modes variés de leur existence, de n'y voir que des propriétés ou des faits généralisés ; elles sont les conditions des existences et des faits qui, sans elle, ne seraient pas même à l'état de possibles. Que serait en effet l'unité absolue ? le néant. Que serait la diversité absolue ? le chaos, une autre forme du néant (1). Pour qu'il y ait quelque chose de réel et de vivant, il faut, d'une part, que l'unité se brise, et, d'autre part, que la diversité qui en résulte garde quelque chose de fixe et de permanent, et comme une trace de la pensée qui est au sommet de l'être. C'est pour cela qu'en dernière analyse l'induction a pour principe la conception de l'ordre. La faculté de l'esprit qui généralise dans la série des existences et des phénomènes, implique l'idée de l'ordre, et n'est possible qu'à la condition de cette idée, parce que les existences et les phénomènes dans lesquels les existences se déploient, ne sont possibles qu'à la condition de l'unité et de la pluralité, de l'uniformité et de la constance dans le variable et le multiple.

A ce point de vue, se rencontrent et se concilient deux doctrines profondément opposées, celle qui donne aux idées générales le caractère de nécessité, et celle qui le leur refuse. Les idées générales, conçues comme les conditions d'existence et de mode d'action

(1) Il existe et il existait, avant la formation de l'univers, trois choses distinctes, l'être, le lieu, la génération..... Auparavant, tout était sans raison et sans mesure..... Dieu les prit (les éléments) dans cet état et introduisit l'ordre au milieu, pour la première fois, par le moyen des idées et des nombres. *Timée*. Trad. de M. Cousin, p. 159-160.

des forces ou des systèmes de forces dont l'ensemble constitue le monde, sont certainement des conceptions nécessaires de notre raison, puisque nous ne pouvons pas concevoir les existences sans elles, puisque les forces ne nous apparaissent comme possibles qu'à la condition de l'ordre, et que la conception de l'ordre est une conception rationnelle. Mais, en les prenant à un autre point de vue, elles nous apparaissent avec le caractère opposé de contingence et de relativité, et ce caractère est aussi certain et aussi légitime que celui de la nécessité et de l'absolu. Nous ne pouvons pas concevoir les êtres, si ce n'est se développant sous ces formes simples et variées à la fois, que l'on appelle les genres et les espèces, et avec ces modes d'action également uniformes et divers qu'on appelle les lois ; mais, tout en les concevant nécessaires, sous ce rapport, nous ne les concevons que comme contingents sous un autre ; car il nous paraît qu'elles auraient pu être autres qu'elles ne sont, que les espèces, comme les individus, auraient pu avoir d'autres formes, d'autres degrés de puissance et d'intensité, et les lois de leur existence et de leur développement varier également et de même manière. D'ailleurs, le caractère de nécessité que nous leur trouvons, ne va pas jusqu'à les imposer à l'être absolu. Il n'y a rien dans leur conception qui permette de conclure à cette prétention si souvent reproduite, que l'être absolu a dû procéder comme il a fait, non plus qu'à cette autre opinion parallèle, qu'il a dû réaliser et actualiser les forces possibles dans une série indéfinie de phénomènes. Ce qui s'impose à la raison, c'est uniquement l'impossibilité pour l'être absolu de créer sans espèces et sans lois.

Comme les idées de classes et de lois, les formes géométriques se présentent aussi à nous comme les conditions de certaines existences déterminées. Elles ont pour point de départ la réalité : c'est de là qu'elles frappent nos sens et que la raison les dégage. Mais elles n'y sont que parce qu'elles sont des conditions de leur possibilité et de leur existence. Qu'est-ce qui détermine la matière ? Qu'est-ce qui distingue les corps les uns des autres ? Je ne sais si l'on peut concevoir la matière comme indéterminée et sans formes ; mais que la matière se détermine, qu'elle passe de la puissance à l'acte, de telle sorte qu'elle constitue un être à part ou un système

de forces : cet être, ce système de forces ne peut être conçu sans forme précise, sans figure déterminée, et rentre dans l'un des types géométriques dont la réalité nous a présenté la trace, dont notre raison a conçu l'essence, ou dans une combinaison de formes où ces types se retrouvent. Il faut dire des figures ce que Leibnitz dit des genres et des espèces, qu'elles *appartiennent à l'existence des choses*, qu'elles *sont des possibilités indépendantes de notre pensée*, et ajouter qu'elles sont des conditions de la détermination de la matière et de l'ordre du monde, et que, si elles possèdent dans leur essence le caractère de l'immuable et de l'absolu, qui rend leur définition invariable, c'est qu'étant pensées par l'être immuable, elles ne peuvent varier que s'il pouvait varier lui-même.

Analysons rapidement les idées d'espace et de temps, afin de marquer nettement la place qu'elles occupent dans l'existence. Quand nous avons perçu un corps, et que nous l'avons placé dans un lieu, dans une étendue déterminée, nous portons cette série de jugements : 1^o cette étendue est pour nous la condition nécessaire de l'existence du corps ; 2^o l'étendue est la condition absolue de l'existence d'un corps quelconque ; 3^o l'étendue déterminée, occupée actuellement par un corps, fait partie d'une étendue plus considérable qui s'offre à l'esprit d'abord comme indéfinie, c'est-à-dire pouvant être occupée par un nombre de corps indéfinis ; 4^o cette étendue indéfinie nous apparaît enfin sans limites. L'espace est ainsi, en dernière analyse, pour l'esprit, l'expression de la possibilité des corps à l'infini (1).

L'analyse de l'idée de temps présente les mêmes éléments : 1^o nous plaçons le phénomène qui se produit actuellement en nous, comme par exemple, le mouvement actuel de notre bras, ou l'existence d'un être, dans un moment, dans ce que nous appelons une durée ; 2^o nous plaçons tout phénomène, quel qu'il puisse être, ou toute existence dans une durée ; 3^o la durée où nous plaçons un phénomène, ou une existence quelconque, nous paraît appartenir

1) *Philosophie spiritualiste de la nature*, par Th.-H. Martin, t. 1^{er}, 2^e partie, chap. x.

à une durée plus considérable, qui s'offre d'abord à l'esprit comme indéfinie; 4^o cette durée indéfinie nous apparaît enfin, comme pour l'idée d'espace, sans limites; nous jugeons qu'aucune limite ne peut être assignée à l'existence possible des phénomènes et des êtres. Le temps est donc pour l'esprit la possibilité de l'existence contingente à l'infini, une des conditions de cette existence.

Quand nous passons à un ordre supérieur d'idées, aux idées du vrai, du bien et du beau, les choses se présentent à nous, sous le même aspect, et, sauf les différences qui tiennent à la différence même des objets et de leur nature, nous portons la même série de jugements nécessaires et absolus.

Il est bien évident que, si les trois grandes idées du vrai, du bien et du beau, n'étaient pas dans notre esprit, nous ne pourrions pas porter les jugements qui constituent l'ordre moral. C'est presque une naïveté de dire qu'elles sont les conditions logiques de ces jugements. Si l'on veut toucher au fond des choses, il faut ajouter que, dès que nous pouvons y réfléchir, elles nous apparaissent comme la condition de notre existence en tant qu'esprits, comme la condition universelle et absolue de l'existence de toutes les intelligences.

Il y a une singulière analogie entre les idées. Nous ne pouvons pas concevoir un corps sans le placer dans un lieu déterminé et sans comprendre ce lieu déterminé dans un espace sans limites, capable d'occuper des corps à l'infini. De même, nous ne pouvons pas concevoir un être moral, un esprit, sans les idées du vrai, du bien et du beau, sans le faire participer à la vérité, à la beauté, au bien absolu, sans le placer dans le monde des intelligibles, qui ne connaît pas de limites, capable de se communiquer à des esprits, à l'infini, sans pouvoir jamais se diminuer, ni s'épuiser. Il y a plus, comme l'espace est la condition de l'activité, du développement, de la vie des forces et des êtres que nous appelons matériels, de même, les idées, qui constituent le monde moral, ne sont pas seulement la condition de l'existence des esprits, elles sont la condition de leur activité, de leur développement, de leur vie. Si je n'existe pas, en tant qu'esprit, sans le vrai, le bien et le beau, je ne vis pas, je ne me développe pas, je n'agis pas, en tant qu'es-

prit, si ce n'est à la condition de faire de ces trois grands objets le but de mon intelligence, de ma sensibilité, de ma volonté. Ce but m'attire par cela seul que je le conçois, et je ne puis m'en détourner sans me sentir jeté en dehors des conditions normales de mon existence et de mon activité, sans me sentir amoindri, entamé dans ce qu'il y a de plus intime et de plus essentiel à mon être.

Les conditions de l'existence et de l'activité des êtres et des forces qui les constituent, ne sont pas épuisées par l'énumération des idées que nous venons d'exposer. Il en est d'autres qui sont également essentielles, je ne dis pas seulement pour l'intelligence, mais pour l'existence des êtres, des corps et des esprits, à savoir les idées de substance, de cause, d'unité, d'identité.

Nous ne pouvons pas concevoir un être ou une force qui ne soit pas un, qui ne reste tel pendant toute la durée de son existence, qui ne soit pas identique avec lui-même. Si un être cesse d'être lui-même, il est trop évident qu'il cesse d'être. S'il persiste, s'il dure, il ne peut pas ne pas être lui-même tant qu'il persiste et qu'il dure. Il peut varier et changer incessamment dans les manières d'être, mais il n'est qu'à condition de persévérer dans l'être qu'il possédait, dans la force qui le constituait, en entrant dans la carrière de l'existence. Autrement il serait et ne serait pas, ce qui serait la limite extrême de la contradiction. Un être, quel qu'il soit, a nécessairement des qualités et des manières d'être ; il existe de telle ou telle façon, sous peine de ne pas exister et d'être intelligible. Mais il est encore moins possible, et, s'il se peut, moins intelligible, si, sous cette variété des modes et des attributs, n'existe pas quelque chose d'invariable, d'absolument immuable, en un mot, s'il n'est pas une substance.

Les substances, par cela seul qu'elles sont, sont des forces. Une substance inerte est une substance intelligible, un néant, un non-être. La raison ne peut soutenir la pensée d'une substance qui n'agirait point, non plus que d'un phénomène qui ne se rattacherait point à une cause. Il faut admettre, de toute nécessité, que tout attribut implique une substance, que tout phénomène implique une cause, et réciproquement, ou renoncer à rien comprendre dans les existences. La force, unie à la substance et au phénomène,

produit le premier principe, dans l'ordre des existences comme dans l'ordre des conceptions de l'esprit.

Mais l'esprit ne s'arrête pas au terme où nous sommes parvenus. Admettons, en effet, qu'il ne voulût pas aller au-delà, et que les idées que nous venons de rappeler fussent pour expliquer l'existence, que s'en suivrait-il ? Que les conditions de l'existence seraient dans chacune des parties ou dans le tout. Or, si elles étaient dans chacune des parties, si chaque être particulier avait en lui toutes les conditions de son existence, c'est l'individu qui ferait sa loi, qui se rangerait dans une classe, qui déterminerait l'étendue qu'il occupe, qui ferait sa substance, qui se créerait lui-même. Si, au contraire, les conditions de l'existence étaient dans le tout, comme le tout séparé de ses parties n'est qu'une collection, une idée qui n'a de valeur que dans l'esprit qui la conçoit, c'est une abstraction qui serait la condition suprême des existences ; c'est un zéro qu'il faudrait placer au sommet des choses. L'alternative est inévitable. Il faut, si l'on veut y échapper, si l'on veut n'être ni Fichte ni Hegel, c'est-à-dire si l'on ne veut pas abdiquer la raison, placer la dernière condition des existences hors du monde, s'élever à quelque chose d'inconditionnel et d'absolu.

La raison a-t-elle le droit de poser ces deux termes, de distinguer le conditionnel et l'inconditionnel ? Assurément, ou rien n'est vrai. Or, si elle possède ce droit, et si elle l'exerce, deux questions se présentent aussitôt, qu'il n'est pas possible d'écarter, quand on veut épuiser la question de la nature des idées : dans quels rapports les deux termes mis en présence peuvent-ils être entre eux ? et comment se rendre compte de la présence de l'idée du conditionnel et de l'inconditionnel dans la raison humaine ?

Ce qui existe par soi en dehors des conditions des existences finies, qui, par conséquent, n'a pas commencé d'être, ne peut être, à l'égard de ce qui a commencé d'exister, qu'à titre de cause intelligente, et ce qui a commencé d'être ne peut exister, à l'égard de sa cause, qu'à titre de pensée et de phénomène placé hors de la cause. Cela est nécessaire, si l'inconditionnel existe. Car, si la cause n'était pas intelligente, si elle ne pensait pas ce qui par elle a commencé d'être, si elle était une puissance aveugle, ignorante d'elle-même et de ce qu'elle produit, comme on peut le croire de l'araignée qui file sa toile, la cause ne pourrait se

distinguer de l'effet ; et si elle ne s'en distinguait pas elle-même, qui pourrait le faire ? Or, n'étant distinguée de son effet, ni par elle, ni par autrui, par cela même elle se confondrait avec lui et cesserait d'être l'inconditionnel et l'absolu. D'un autre côté, si l'effet n'était qu'une partie de la cause, s'il n'existait pas hors de son sein dans une sphère distincte d'activité, que serait-il autre chose que la cause elle-même ? Et si l'effet est conditionnel et relatif, comme nous l'avons établi, comment la cause, se confondant avec l'effet, s'identifiant avec lui, pourrait-elle rester l'inconditionnel et l'absolu ? Si donc on admet qu'il y ait quelque chose qui soit inconditionnel et absolu, il faut, de toute nécessité, qu'il pense le conditionnel et le relatif, et qu'il s'en distingue ; autrement il échappe à nos prises, il n'est plus qu'un vain fantôme ; le fini seul existe, il existe par lui-même ; c'est par ses propres forces qu'il est sorti du néant ; c'est le fini qui est l'infini ; il n'y a de vrai que ce qui est contradictoire.

Maintenant quelles conséquences résulte-t-il, en ce qui regarde la théorie des idées, de la conception de Dieu comme cause intelligente ? Il en résulte : 1° que Dieu pensant les existences qu'il produit, en pense les conditions ; 2° que ces conditions sont des pensées de Dieu ; 3° que c'est à ce titre qu'elles existent dans l'intelligence humaine. Comment, en effet (pour nous attacher uniquement à ce point de vue), concevoir que la cause suprême des existences, créant des intelligences, ne mette pas en elles la notion des conditions de l'existence ? Comment donner à un être la faculté de connaître le vrai, le bien, le beau, sans lui communiquer une impression de celui qui est la raison du vrai, du bien et du beau, c'est-à-dire de l'être parfait ? Et comment celui qui connaît la condition suprême de l'existence pourrait-il en ignorer les autres conditions ? Et même comment connaître, si l'on ne connaît pas les conditions de l'existence ? C'est donc avec raison que l'on a dit que l'idée de Dieu est le soleil des intelligences ; c'est parce que cette idée est en nous, que nous pouvons penser dans le véritable sens du mot, c'est-à-dire placer un être dans un genre, et connaître les lois, les essences. C'est elle qui « achève, comme dit M. Cousin, et consomme la vraie connaissance » (1).

(2) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 1^{re} leçon. p. 81 ; 5^e édition.

De Lignac admet le principe de la doctrine que nous venons d'esquisser : c'est l'idée de Dieu qui communique aux notions particulières le caractère de l'infini : l'universel, le nécessaire et l'absolu ne sont dans nos connaissances que parce que Dieu nous est toujours présent, et que l'idée de sa toute puissance ou de sa perfection se mêle à nos perceptions singulières et individuelles (1). Il reste, sur ce point, disciple fidèle de Malebranche ; et, par là, il retient dans son système les grandes vérités consacrées dans celui de son maître, l'impossibilité d'expliquer par l'expérience les principes nécessaires et universels, l'éternité de ces principes, leur indépendance absolue des phénomènes où ils se manifestent, et de l'esprit humain où ils se révèlent ; enfin, leur caractère éminent d'être les conditions mêmes de l'existence des phénomènes et de l'esprit humain. Mais, le principe excepté, la théorie présente bien des côtés faibles, des lacunes, des obscurités, et je dirai presque des impossibilités, que nous devons au moins en partie indiquer.

Ce que nous remarquerons d'abord, c'est ce qu'il y a de vicieux dans le mode de formation des idées. Il est évident que les idées générales ne naissent pas dans l'esprit humain, comme le veut de Lignac. Ce n'est pas en rapprochant l'objet particulier, le corps humain, par exemple, de sa cause conçue comme capable de le reproduire à l'infini, que j'ai l'idée générale de corps humain. Quand nous avons la notion d'un objet particulier et l'idée de la cause qui le produit, et que nous concevons cette cause comme capable de le répéter à l'infini, nous avons dans l'esprit l'idée d'infini, l'idée de la cause infinie, rien de moins, rien de plus : nous n'avons pas l'idée générale qui exprime, non pas l'infini, mais ce qu'il y a de commun dans les êtres ou de constant dans les phénomènes. L'esprit ne va pas brusquement et de plein saut à l'idée générale de corps humain, comme le dit de Lignac ; il observe, compare, abstrait, et il arrive même au terme de son œuvre, sans qu'il ait besoin de faire intervenir l'idée de l'infini. Le caractère rationnel ne vient à l'idée générale qu'au moment où elle est conçue comme une pensée de Dieu, comme une condition né-

(1) *Éléments de métaphysique*, p. 34-35, 72-73.

cessaire de l'existence et de l'ordre universel. L'idée de Dieu est bien la raison dernière des idées générales ; mais elle n'est pas un élément nécessaire de leur formation. L'induction n'existe pas pour de Lignac : il semble ne reconnaître que deux facultés intellectuelles, la perception et la raison.

La théorie n'est pas non plus à l'abri de toute critique, si nous examinons le mode de formation des idées nécessaires. Il est vrai qu'ici l'esprit n'a pas besoin d'observer plusieurs fois pour s'élever à l'idée : mais s'ensuit-il que le concept de la cause universelle soit déjà au point de départ, et que j'aie besoin de ce concept pour arriver à l'idée ? Considérons les conceptions géométriques. Est-ce que je ne vois pas ce qu'il y a d'universel et de nécessaire dans la définition du cercle sans songer à la puissance qui peut reproduire le cercle à l'infini ? Il y a plusieurs degrés à distinguer dans l'idée universelle et nécessaire ; par exemple, quand j'aperçois un cercle particulier, je juge : 1° que ce cercle a tous ses rayons égaux ; 2° que ce qui est vrai de ce cercle, est vrai de tous les cercles réels et possibles ; 3° que ce cercle est une idée de Dieu, qui le pense comme une condition des existences. Or, est-il nécessaire d'avoir le concept de la cause suprême pour porter tous ces jugements ? Evidemment il n'entre pas dans la formation des deux premiers ; et ce n'est pas comme cause que Dieu a sa place dans le second ; c'est uniquement comme intelligence.

La formation des idées morales n'est pas moins défectueuse. Dans la formation des idées, que nous venons d'examiner, Dieu n'est pas au point de départ, selon de Lignac ; il n'intervient qu'après la perception de l'objet particulier qu'il transforme aussitôt par son contact. Pour les idées morales, c'est le concept de Dieu au contraire qui précède, c'est le type moral qui devance la notion et en détermine le caractère. Or, rien n'est plus contraire à l'expérience : il faut à la raison un fait particulier pour s'élever à l'idée du bien, pour la transformer en loi des esprits, pour la rendre universelle. L'idée du bien approfondie nous conduit à la conception d'un idéal suprême ; la conception de cet idéal en est la condition logique ; mais il n'est pas la condition chronologique du concept du bien qui est en moi : celui-ci a son origine dans l'ex-

périence, en ce sens qu'il a eu besoin pour se révéler à moi d'une action morale qui fût marquée de son empreinte.

Il y aurait encore des points faibles à signaler. De Lignac n'a pas déterminé pour chaque idée les divers aspects sous lesquels elle se présente à nous comme condition d'existence des objets particuliers ; il n'a pas, par exemple, pour l'idée de corps, séparé l'étendue, condition de l'existence d'un corps réel, de l'espace, condition de l'existence des corps possibles. Il a aussi trop souvent varié dans la définition des idées, et il n'a pas su marquer leur caractère essentiel, qui est d'être la condition des existences et des phénomènes réels et possibles. La formule de l'imitabilité n'est pas non plus irréprochable. Si l'objet particulier considéré au point de vue du possible devient le modèle universel, où sera dans les individus de la même espèce la différence ? Tous les êtres de la même série ne seront-ils pas frappés à la même effigie ? L'élément différentiel n'apparaît nulle part. Sans doute, la cause suprême, qui répète ses ouvrages est en même temps la sagesse suprême, et elle saura éviter la confusion que la similitude absolue, la reproduction exacte du premier terme de la série jetterait dans les diverses parties de son œuvre ; mais nous ne sommes pas tenus de le savoir. Nous n'avons devant nous que l'idée d'une puissance qui se répète et non d'une intelligence qui règle et ordonne.

En résumé, la théorie de l'abbé de Lignac n'a qu'une médiocre importance, et doit être placée bien au-dessous de celle qu'elle prétendait remplacer : elle n'en a ni l'éclat ni la profondeur. Dieu se présente à nous, si nous admettons qu'il y ait dans l'intelligence humaine des idées universelles et absolues, sous deux aspects : il pense les idées, qui sont les conditions des existences, et il les réalise dans les existences. Les idées ont ainsi une raison dernière, comme les existences elles-mêmes. De Lignac ne se place pas à ce point de vue pour se rendre compte des idées ; il ne les présente pas comme des vérités qui appartiennent à l'intelligence divine, qui y ont leur centre et leur substance. On dirait qu'il n'a lu ni Fénelon ni Bossuet, et qu'il a fermé volontairement les yeux en lisant Malebranche. Il nous dit bien, en parlant des lois de la nature, qu'elles sont des idées de Dieu. Il nous parle aussi de cette lumière éternelle qui éclaire tout homme venant en ce monde ;

mais ce ne sont là que des souvenirs et des distractions : cela ne tient pas au fond du système. Ici, l'idée n'est rien et ne saurait rien être que la perception d'un objet particulier généralisée, on ne sait trop comment, par l'intelligence, qui a perçu son rapport avec la cause toute-puissante. J'ai beau essayer de comprendre, je ne puis saisir quelque chose de général ou d'universel dans l'idée telle que de Lignac nous la présente. Je vois bien que la cause de l'objet particulier une fois conçue comme cause toute-puissante peut répéter l'objet à l'infini ; mais je ne vois pas qu'il en résulte la connaissance de quelque chose d'universel et de nécessaire en dehors de la cause universelle et nécessaire. La vérité est entrevue au sujet de l'idée d'espace, qui est considérée comme une capacité vide, recevant sa réalité de la matière qui s'y meut ou s'y produit(1); et encore la conception n'est pas nettement accusée, et elle n'est pas indépendante de l'idée de Dieu. Tout ce qu'il y a à retenir de la théorie, c'est le point de vue de la possibilité. Si de Lignac n'a pas vu la vraie nature des idées, il a établi avec force la nécessité de la condition absolue des existences. Il n'a pas montré seulement que le caractère d'universalité et de nécessité n'appartient ni au réel, ni au possible ; il a démontré que ni l'un ni l'autre ne pouvaient épuiser l'infinitude, que l'infinitude était le partage exclusif du *pouvoir de produire le rapport de l'effet à la cause*, de changer le possible en réel et de lui donner l'existence. En dernière analyse, sa théorie des idées peut être considérée comme une sorte de démonstration de l'existence de Dieu tirée du principe de causalité.

(1) *Eléments de métaphysique*, p. 320, 344, 372.

CHAPITRE V.

Examen critique de la Démonstration de la Liberté.

Nous examinerons rapidement comment de Lignac résout les principales questions comprises dans le problème de la liberté : 1^o L'homme est-il libre ? 2^o Sur quels motifs s'appuient ses déterminations ? Quelle est la valeur de ces motifs ? Quelles sont les limites de leur influence ? Comment la liberté peut-elle s'accorder avec d'autres vérités également certaines, comme la puissance de Dieu, l'ordre inflexible de ses décrets, et la fatalité de certains faits de la nature humaine ? Nous écarterons toutefois la question relative à la puissance et à la prescience divine, que nous avons déjà rencontrée dans la réfutation du *Traité* de Fontenelle.

§ 1^{er}. De Lignac a démontré la liberté comme elle veut être démontrée, c'est-à-dire qu'il l'a établie comme un fait primitif de la nature humaine, qu'il faut accepter comme les autres, qui s'impose au même titre, et que l'on ne saurait rejeter, si l'on veut raisonner, qu'après avoir prouvé, comme il le dit, que le néant peut être aperçu (1). Il nous paraît cependant qu'il y a lieu de faire quelques observations : 1^o il convenait de distinguer deux formes de la volonté, et de séparer la liberté proprement dite, par exemple, de l'attention, en marquant son caractère essentiel, qui a été omis ; 2^o la démonstration de la liberté devait être couronnée,

(1) *Témoignage du Sens intime*. vol. 1^{er}, p. 101.

sinon fortifiée, par les preuves tirées du concept du devoir et de certains sentiments qui sont inexplicables sans la liberté.

Il faut rendre cette justice à de Lignac, qu'il a étudié avec soin les diverses formes et les diverses applications de l'activité volontaire; mais nulle part il n'a nettement distingué les deux faces principales qu'elle présente à l'observation, son pouvoir général d'agir sur les autres facultés de l'âme, et son pouvoir de se déterminer pour tel ou tel motif d'action après réflexion et délibération. C'est pourtant cette distinction qui motive dans le langage l'emploi des deux termes différents de volonté et de liberté, qui, sans elle, serait inexplicable. Essayons d'établir par l'analyse cette distinction, qui est souvent méconnue.

En passant dans une rue pour me rendre en un lieu où je suis attendu pour une affaire, la musique d'un concert frappe mon oreille, et je m'arrête pour l'écouter. Ce qui se passe en moi présente à l'observation trois phénomènes : 1^o la perception des sons ; 2^o l'impression du plaisir qu'elle me cause ; 3^o l'attention que je donne immédiatement aux sons. Attachons-nous exclusivement à ce dernier phénomène : car s'il est un acte d'attention, il est un acte volontaire (1). Cet acte n'est pas précédé de délibération, ni accompagné de réflexion. Je ne me suis pas demandé s'il ne valait pas mieux continuer mon chemin pour aller au rendez-vous, que m'arrêter pour jouir du plaisir que la musique me cause. Au moment où je m'arrêtais et fixais mon attention sur les sons qui m'agréaient, je n'ai pas eu dans l'esprit l'idée de mon rendez-vous. Saisi comme à l'improviste par l'impression du plaisir, j'ai dirigé immédiatement ma faculté d'entendre vers l'objet qui m'a frappé. Ai-je le droit de faire cette hypothèse ? Je ne pense pas que l'on puisse me le contester. On ne me contestera pas non plus

(1) Bossuet veut que, dans l'attention, *nous choisissons notre objet pour y penser volontairement*. Ce n'est pas là l'attention telle qu'elle est comprise dans le langage ordinaire. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait *choix* avant l'intervention de la volonté dans l'intelligence, pour qu'il y ait *attention*. Il suffit qu'après le mouvement spontané de l'entendement l'âme applique l'entendement à son objet, et l'isole de tout autre.

(Voir A. Garnier, *Traité des Facultés de l'Âme*, vol. 1^{er}, p. 351.)

que je puisse, un instant après, me rappeler qu'une affaire m'attendait, rapprocher cette idée de la circonstance où je suis, me demander s'il vaut mieux reprendre mon chemin ou rester, aller à mes affaires ou jouir du plaisir que vient de m'offrir le hasard, et me déterminer dans un sens ou dans un autre : ce sont là des faits qui se présentent tous les jours. Or, les deux faits que je viens de supposer sont-ils absolument semblables ? N'y a-t-il rien de plus dans le second que dans le premier ? La volonté s'y comporte-t-elle de la même manière ?

Dans le premier fait, il n'y a pas eu d'alternative ; il n'y a pas eu délibération. L'âme n'a pas été sollicitée par deux motifs ; la volonté n'a pas oscillé entre deux termes : elle n'a pas senti d'effort ; tout son rôle s'est borné à agir sur la faculté de percevoir et à l'appliquer plus fortement à son objet. Je ne dirai pas cependant que le phénomène soit spontané ; il y a eu spontanéité dans le phénomène que j'exprime par le mot : *entendre*. Quand j'ai entendu cette musique, à laquelle je ne songeais pas, ma faculté de percevoir les sons a agi seule comme un ressort qui se débande de lui-même. Quand j'ai prêté l'oreille aux sons, quand j'y ai fait attention, je suis intervenu, pour ainsi dire ; je suis entré en scène ; j'ai appuyé sur la faculté pour la maintenir dans la voie qu'elle avait prise de soi-même ; il y a eu acte de volonté. Le plaisir a commencé le phénomène, en ce sens qu'il a sollicité ma faculté d'entendre ; mais c'est moi qui l'ai continué ; c'est la volonté qui l'a achevé en appliquant cette même faculté de percevoir à son objet et en l'y concentrant.

Dans le second fait que nous avons supposé, la limite qui sépare la volonté de la spontanéité est bien plus profondément marquée que dans le premier. Quand je me décide à renoncer au plaisir et à aller où mes affaires m'appellent, je ne puis jamais prétendre que l'acte que j'accomplis m'a échappé, comme je le pourrais dire, peut-être, de l'acte d'attention par lequel j'ai débuté. Il n'a pas glissé sur ma conscience. En voulant *entendre*, à peine me suis-je aperçu de mon vouloir ; en ne voulant pas *écouter*, j'ai senti que je prenais une part directe, personnelle, à l'acte accompli ; je me le suis imputé comme à sa cause certaine,

absolue, si bien qu'il m'a paru qu'il *m'était loisible de le faire ou de ne le pas faire, au moment même où je le faisais.*

Il me semble que c'est dans ce dernier terme que réside véritablement l'essence de la liberté ; c'est par là qu'elle se présente comme une forme particulière de la volonté. La volonté, c'est le pouvoir que l'âme possède d'appliquer, de concentrer, de diriger ses facultés, la sensibilité, l'intelligence, la faculté motrice, pouvoir qui ne se révèle et ne s'exerce qu'après l'exercice spontané de ces mêmes facultés. La liberté, c'est le même pouvoir accompagné dans son exécution de la conscience qu'on le possède, qu'on peut l'exercer actuellement de telle ou telle manière (ce qui implique nécessairement deux termes) ; en un mot, qu'on est une cause absolument autonome. Avant ce sentiment de l'autonomie absolue, la liberté n'existe pas encore. Otez ce sentiment, la liberté disparaît (1).

Ce qui prouve que la liberté est différente de la volonté, c'est que celle-ci peut subsister indépendamment de l'autre, que l'on peut avoir de la volonté, faire acte de volonté sans être libre ou sans être actuellement libre. On a remarqué justement que la volonté existe dans la folie. (2). Elle existe également dans le sommeil (3), où la sensibilité physique et morale, où toutes les facultés intellectuelles s'appliquent fortement à l'objet de nos conceptions, où l'effort est parfois très-énergique et très-puissant, et s'attache aux opérations les plus compliquées. La volonté enfin

(1) J.-J. Rousseau a un sentiment net et vrai de la liberté. — Voir *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*.

(2) *Traité des facultés de l'âme*, de M. A. Garnier, 1^{er} vol, p. 317.

(3) Dug Stewart. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, tome 1. Trad. de M. Peisse, p. 245, 246.

« L'âme a le pouvoir d'appliquer, de concentrer ses facultés sur leur objet pendant le sommeil, mais non de les diriger. La volonté n'y est pas aussi entière que dans la veille. » D. Stewart a raison de faire remarquer qu'elle y perd son empire par la faculté motrice.

Voir encore le rapport de M. Lelut sur le mémoire de M. A. Lemoine : *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, 10 vol.

se rencontre chez les animaux de l'ordre supérieur : ils sont pour la plupart très-capables d'attention et même d'osciller entre deux objets. « La volonté, a-t-on dit, ne se déploie pas sans un motif » qui nous fasse agir, ce qui la distingue aussi de l'instinct et de l'habitude. » Et l'on ajoute excellemment : « le motif consiste » dans la connaissance de l'acte qui doit être accompli et dans le « désir de l'accomplir (1). » Or, quand le chien aperçoit un lièvre, ne connaît-il pas l'acte qui doit être accompli, la capture du lièvre qu'il poursuit ? et n'a-t-il pas le désir d'accomplir cet acte, c'est-à-dire de saisir sa proie ? Il agit donc sous l'empire d'un motif : il veut agir. Quand ce même chien est placé entre le désir de déchirer sa proie et la menace d'être frappé, s'il y cède, n'a-t-il pas la connaissance de l'objet, et n'est-il pas sous l'empire des deux mobiles ? Il est exactement ce que serait l'enfant dans une situation analogue ; seulement l'enfant sort de cet état, et l'animal y reste. Il arrive un jour où l'enfant a le sentiment qu'il peut choisir, qu'il peut se déterminer à son gré pour l'un ou pour l'autre des deux termes qui sont devant lui, et qu'il dépend absolument de lui de le faire. Alors il ne *veut* pas seulement : il est *libre*.

La distinction que nous venons d'établir entre la volonté et la liberté, distinction que l'on voit dans tout son jour, quand on suit tous les mouvements de l'âme qui précèdent l'acte même de la détermination, l'abbé de Lignac ne l'a pas faite ; il confond sans cesse les actes volontaires avec les actes libres. Il a profondément séparé ce qu'il appelle les *volontés spontanées* des volontés libres. Il a bien vu que les premières ne sont que des mouvements précipités de la sensibilité, qui devancent toute intervention de la raison et se déterminent au dehors d'elle, qui, par conséquent, ne nous appartiennent pas au même titre que les actes libres, ceux-ci devant toujours être précédés de réflexion, de comparaison, de délibération. Mais il n'a pas remarqué, ce qui est cependant également acquis à l'observation, qu'en dehors de ces *volontés spontanées*, et parmi les actes auxquels il attribue le caractère d'actes libres, il en est un grand nombre, comme par exemple l'atten-

(1) *Traité des facultés de l'âme*, p. 304.

tion que réclame le raisonnement, *le pouvoir d'examiner les choses sous toutes leurs faces*, qui, bien qu'ils ne soient pas déterminés par la sensibilité, se produisent sans être précédés de comparaison, de délibération, et que par conséquent une science rigoureuse de l'âme ne doit pas ranger parmi ceux où il y a réflexion préalable.

C'est sans doute cette confusion de l'attention et de la liberté qui faisait illusion à de Lignac sur la valeur de sa formule : *Je doute de ma liberté, donc je suis libre*, qu'il rapprochait du *cogito, ergo sum*, comme si le doute impliquait la liberté aussi bien que l'existence. Assurément, douter d'un fait qui a paru d'abord évident, puisque c'est un fait primitif de la nature humaine, ce n'est pas un acte de volonté spontanée ; cela demande un grand effort ; il faut que l'intelligence s'applique fortement ; il faut qu'elle rassemble des raisons, qu'elle embrasse un grand nombre de rapports pour arriver au point que suppose l'abbé de Lignac, et protester contre l'autorité même de la conscience. Mais tout cela ne suffit pas pourtant pour autoriser à conclure du doute dont la liberté est l'objet, en faveur de la liberté. En restant dans la situation qui est supposée, et sans entrer dans la considération des causes qui ont pu y conduire le sceptique, en ne le prenant qu'au moment même où il articule le doute, on ne voit rien qui puisse motiver l'axiome de l'abbé de Lignac ; on n'y saisit aucune des conditions du phénomène libre ; il n'y a là aucun motif sensible : on n'y peut reconnaître qu'un acte intellectuel, qui a pu être précédé d'actes où la volonté est intervenue par l'attention, mais qui, en lui-même, est purement intellectuel.

Il y a plus, quand le sceptique porte son jugement, s'il est de bonne foi, non seulement il ne fait pas acte de liberté, mais encore il fait un acte fatal, nécessaire, qui s'impose à lui en vertu des lois de son intelligence. Le pouvoir de douter, d'opter entre des vraisemblances n'est pas absolu, comme semble le croire l'abbé de Lignac. Il ne dépend pas de l'esprit de douter ou de ne pas douter : quand il doute, il ne peut pas faire autrement, et souvent il doute contre ses instincts et ses désirs. De Lignac, supposant que le sceptique suspend son jugement sur la question de la liberté, « parce qu'il n'a aucun moyen de discerner si nous sommes dans

l'hypothèse où le sens intime dit vrai ou dans celle où il énonce faux, » ajoute : « j'entends cette conséquence ; donc ceux qui nient la liberté n'y sont pas portés par un principe nécessitant, puisque le motif sur lequel les sceptiques prennent le parti de la négative ne les porte qu'à douter ; donc ils font usage de leur libre arbitre, lors même qu'ils en nient l'existence (1). » La conséquence n'est pas rigoureuse ; elle ne le serait que si le motif sur lequel le sceptique prend le parti de douter, n'était pas nécessitant ; mais on n'a pas prouvé qu'il ne le fût pas. Le vrai, c'est que le motif, en supposant qu'on pût donner ce nom à un fait purement intellectuel, est absolument nécessitant. Quand le sceptique, s'il est sérieux, prend le parti du doute dans la question de la liberté, c'est qu'il lui paraît qu'il y a plus de raison pour nier que pour affirmer ; et il ne lui est pas plus possible de rejeter les mauvaises raisons qu'il a de douter, que nous les bonnes que nous avons d'affirmer ; il y a nécessité de part et d'autre de penser comme on pense. Le mauvais usage de la liberté a pu conduire le sceptique à l'aveuglement que suppose de Lignac ; mais quand il y est, au moment où il affirme qu'il ne voit pas clair, il ne dépend pas de lui de voir, et il n'y a pas de subtilité de logique qui puisse lui démontrer qu'il use de ses yeux, au moment même où il affirme qu'ils sont fermés à la lumière.

De Lignac, qui aime à pousser la démonstration à ses dernières limites, qui parfois même veut trop prouver, comme le montre l'argument que nous venons de rappeler, en revanche néglige quelquefois des preuves d'une haute importance. Il a raison de se placer d'abord sur le terrain des faits, qui est le plus solide, de s'attacher d'abord à la donnée primitive, et non à un principe métaphysique qui, comme il le dit, déciderait tout au plus que la liberté serait possible. Mais la liberté une fois établie comme fait, n'y a-t-il aucun intérêt à la relier à un principe métaphysique, et à ajouter l'autorité de la raison au témoignage de la conscience, auquel, il est vrai, nul autre ne peut suppléer ? Le principe métaphysique ne décide pas seulement que le fait est

(1) *Témoignage du Sens intime*, 1^{re} vol., p. 82.

possible ; il décide qu'il est nécessaire ; ce n'est pas une lumière de plus ajoutée à celle du fait de conscience , mais c'est une autorité de plus apportée au secours d'une vérité précieuse et plus souvent assaillie. Dans ce grand problème de la liberté morale, on ne saurait trop multiplier les appuis. Il n'est pas inutile, la conscience une fois interrogée, de montrer comment la liberté s'accorde avec la raison, et de dire avec Kant, que, *si l'homme doit, il faut qu'il puisse*, que le devoir implique la liberté.

C'est pour la même raison, c'est pour ne rien négliger de ce qui peut consacrer la donnée primitive, pour empêcher le doute d'y pénétrer ou pour l'en chasser, qu'il importe de montrer aussi ses rapports avec notre sensibilité, et de constater qu'il y a tout un ordre de faits considérables qui ne sauraient exister sans la liberté. Quand une fois il a été établi qu'un grand nombre de sentiments les plus élevés et les plus délicats de notre nature, l'estime, l'admiration, les joies de la conscience, le blâme, le mépris, le remords, etc., n'ont plus de raison d'être, si la liberté n'existe pas, il est difficile de fermer les yeux à la lumière ou de ne pas les ouvrir, si on les a fermés. Et ce n'est pas là un argument oratoire, un moyen de persuader et de toucher : c'est un argument que la raison la plus exigeante ne peut repousser sans se manquer à elle-même. Car elle est placée dans l'alternative ou de nier les faits ou d'en nier la condition : or, quoi de moins conforme à la raison que de se décider à opter pour l'un ou pour l'autre des termes de l'alternative ?

§ 2. La grande difficulté que présente le problème de la liberté, outre l'objection métaphysique que nous avons écartée, c'est l'influence des motifs et le caractère fatal de certains faits qui interviennent dans le phénomène libre, soit pour éclairer l'intelligence, soit pour déterminer les mouvements de la sensibilité. Or, il nous semble que de Lignac, non seulement a aperçu la difficulté, mais encore qu'il l'a heureusement surmontée, au moins dans son point essentiel. Tout ce qu'il dit contre la puissance absolue attribuée aux motifs, contre les objections tirées du tempéramment, des habitudes, des dispositions présentes, est bien vu et révèle un observateur. Nous n'entrerons pas dans les détails. Il suffira de rappeler comment il comprend le sentiment

du bien-être, et quels rapports il établit entre ce sentiment et la liberté.

La théorie de Lignac peut se résumer dans les propositions suivantes : la liberté est attestée par le sens intime d'une manière absolue, ainsi que toutes les circonstances qui l'accompagnent ; les motifs, les raisons, les attrait, ne sont pas nos vœux ; nous sommes passifs sous leurs impressions ; nous sommes actifs dans nos vœux ; nous les attribuons nécessairement à notre activité ; je sens en moi *avec une clarté parfaite le contraste de ma passibilité et de mon activité* ; l'une m'est aussi évidente que l'autre. Le bien m'est essentiel, et je me détermine toujours sous l'influence du bien : à ce point de vue, je suis sous l'empire de la nécessité ; mais il y a trois ordres de biens distincts, auxquels, par ma nature, je suis indifférent, entre lesquels je puis choisir celui que je préfère, dont aucun n'a un attrait qui soit invincible en lui-même. Notre amour, nécessaire pour le bien-être en général, s'allie sans peine avec notre indifférence pour tout bien particulier. C'est un fait que plus le besoin que nous avons de manger est urgent, plus nous sommes indifférents sur toute espèce de nourriture. Cette observation nous fait comprendre comment notre amour, nécessaire pour le bien en général, subsiste en nous avec l'indifférence pour tout bien particulier. Cette indifférence ne détruit pas notre liberté : elle en est l'effet (1). Dans tous les hommes qui ont un caractère fixe, le libre arbitre est toujours décidé par l'un des trois ordres de bien ; et en général, tout homme a quelque amour dominant sur tous les autres amours. C'est cet amour habituel qui détermine le plus grand bien apparent, mobile de nos résolutions. Sans doute, il est nécessaire que nous nous déterminions dans le concours de biens d'un ordre différent en faveur de celui des biens que nous aimons par préférence. Mais cet amour dominant est libre : le sens intime l'affirme, et par conséquent le choix qui en résulte n'est que la continuation de l'exercice de la liberté, et non son extinction. Il y a une nécessité qui résulte du rapport des attrait par lesquels

(1) *Témoignage du Sens intime*, 2^e vol., p. 291, 292, 155, 309, 311.

nous sommes sollicités à faire un choix parmi les objets, au ton de notre volonté ; mais cette nécessité n'est pas absolue : elle résulte de l'action de notre libre arbitre ; cette action peut varier : la mutabilité est dans la nature de la volonté ; nous nous sentons toujours le pouvoir de changer les dispositions par lesquelles tel bien était pour nous le plus grand bien en apparence, et d'enlever cette supériorité d'apparence à ce qu'elle aimait le mieux (1).

Il n'y a rien, si je ne me trompe, à reprendre au fond de cette doctrine : tout y est pris à l'observation. Il y a incontestablement dans l'homme, à côté de la liberté, une fatalité invincible, et, pour le reconnaître, il n'est pas besoin de descendre dans sa nature matérielle. L'amour du bien-être est une loi qui pèse sur tous : nous n'agissons que parce que nous aimons, parce que l'amour du bonheur est dans les profondeurs de notre être. Il faut donc reconnaître cette nécessité et s'y résigner : elle est attestée par la conscience : il n'y a rien à redire. Mais la conscience n'atteste-t-elle pas aussi, à côté de la nécessité, la liberté ? Si l'homme agit toujours en vue du bien, est-ce que le bien ne se présente pas à lui sous plusieurs formes ? Est-ce qu'il ne sent pas qu'il lui est loisible de choisir entre ces formes diverses dans tel ou tel moment de son existence, quand une fois il est parvenu à l'état d'homme ? Si l'une de ces formes a pour lui plus d'attrait, ne sent-il pas qu'il peut l'écarter au moment même où elle a le plus de séduction, et suivre une maîtresse plus austère, mais plus sûre ? Toute la question de la liberté est là. L'observation constate « à côté de la dépendance de l'homme, son indépendance : il est dépendant parce qu'il ne peut agir que par la considération du bien qui lui est essentiel : il est libre, parce qu'il peut agir par la considération de tel bien particulier. Les deux faits étant donnés par l'observation, par la même faculté, ont donc la même valeur : il faut, ou les accepter tous les deux, ou les rejeter tous les deux. Il faut croire à la liberté, si l'on veut croire à quelque chose. Le scepticisme absolu est au bout de toute négation d'un fait quelconque de la conscience.

(1) *Témoignage du Sens intime*, 312, 313, 314.

CHAPITRE VI.

Examen critique de la Démonstration de la Spiritualité de l'âme.

La question de la distinction des deux substances peut recevoir une solution facile et décisive, quand on se place au point de vue de Descartes.

Si l'on met l'âme dans le sujet du *cogito, ergo sum*, comme l'on ne trouve dans l'idée de ce sujet aucune trace de ce que nous appelons le corps, on a le droit d'affirmer la distinction des deux substances, et ce droit est absolu. Il n'y a même aucun danger à se tromper, comme Descartes, sur l'essence de la matière. La matière n'est pas toute dans l'étendue, comme il le voulait ; le corps humain n'est pas seulement une chose étendue, ni l'âme une chose qui pense : il n'importe. Si l'âme se connaît directement et se saisit sous les phénomènes qu'elle produit, que la matière soit ce qu'elle voudra, comme, en définitive, dans l'idée de la force qui produit les phénomènes, il n'y a rien de ce qui ressemble au corps, elle n'est pas, elle ne peut pas être pour elle un corps. De plus, si elle se connaît, elle mesure toute la sphère de son activité ; elle sait ce qu'elle fait, et distingue ce qui est fait par elle de ce qui est fait sans elle, dans quelque sphère d'action que ce soit.

Toute démonstration qui repose sur un autre principe ne porte avec elle aucune certitude. La distinction des deux substances est une question de fait. Si l'on fait appel à l'induction, on n'aboutit jamais qu'à une possibilité. La démonstration écos-

première vue, c'est que le principe qui est son âme puisse subsister en dehors de l'organisme auquel il est uni. Il ne faut pas se faire illusion. C'est-là le point obscur sur la trame des croyances humaines. Il nous est plus facile de comprendre Dieu, non pas dans son essence, mais dans son existence, que de lever le voile qui couvre ce côté de la vérité. Ce n'est pas notre nature qui est un mystère ; la conscience révèle avec éclat à qui sait l'interroger, le fond de notre nature intellectuelle et morale, cette force unique, qui se manifeste sous trois formes éminentes, le sentiment, la pensée, la volonté libre ; il n'est rien de plus clair sous le soleil. Où la lumière semble manquer, où le doute reste parfois et revient encore, alors même que la raison a établi la nécessité de la vérité, c'est quand il s'agit de la séparation des deux substances à ce moment suprême qui est la mort, et de la condition nouvelle qui résulte de ce grand fait pour cette force où nous avons placé tout notre être. Dans la question de l'âme, il ne suffit donc pas d'établir la distinction de l'âme et du corps ; il ne suffit pas même d'établir que la force, qui est l'âme, est d'une nature différente. Nous voulons qu'on nous démontre que la force qui a conscience d'elle-même, dont la condition d'existence est la connaissance du vrai, du bien et du beau, qui a pour condition de son développement l'idéal, porte en elle-même, dans les conditions de son existence et de son développement, le gage, la nécessité de son immortalité. Or, cela se peut-il faire ? La question peut-elle être résolue ? ou faut-il s'arrêter où s'est arrêté Descartes, et dire avec lui : *beaucoup d'espérance, peu d'assurance* ?

Nous devons distinguer ici deux points de vue, celui de la possibilité, celui de la nécessité, et les parcourir rapidement avant d'arriver à l'abbé de Lignac.

On pourrait croire que l'âme a pour condition nécessaire l'existence de l'organisme auquel elle est actuellement attachée, si toutes ses facultés impliquaient l'intervention des organes, si elle percevait elle-même directement pour toutes ses facultés cette intervention. Mais c'est précisément tout le contraire qui a lieu. En quoi le cerveau me paraît-il nécessaire pour concevoir les idées de la raison, pour éprouver les sentiments du beau, du bien et du vrai, pour aimer Dieu et les hommes ? La science peut m'apprendre

que les nobles facultés de ma nature ne se rencontrent que là où existent certaines organisations matérielles ; mais ce n'est là qu'un fait qui ne prouve rien au-delà de lui-même, qui n'implique pas l'impossibilité du fait contraire. Une chose, d'ailleurs, me frappe : dans l'exercice de certaines facultés, je suis averti de l'intervention de l'organisme. Pourquoi ne le serais-je pas toujours, si l'organisme devait toujours nécessairement intervenir ? J'ai besoin des mains pour mouvoir, des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, et je le sais. Pourquoi ne saurais-je pas de la même manière que j'ai besoin du cerveau, de telle ou telle partie du cerveau, pour penser, pour aimer, pour être libre, pour concevoir les vérités éternelles et nécessaires ? Je ne dis pas qu'aujourd'hui, dans l'état actuel des choses, le cerveau et l'état présent du cerveau ne soient pas les conditions naturelles de l'existence et de l'exercice de certaines facultés intellectuelles et morales ; mais je dis que, pouvant concevoir clairement et distinctement ces facultés en acte, sans aucune intervention du cerveau, pouvant les exercer sans songer au cerveau, et même sans savoir qu'il existe, je suis autorisé à conclure que le principe des facultés peut exister indépendamment de l'organisme, que l'âme n'est pas nécessairement enchaînée aux conditions actuelles de son existence matérielle.

Il y a plus : non seulement l'âme peut subsister indépendamment du corps ; il y a dans sa nature même des présomptions favorables à son immortalité. Je ne sais si je puis dire avec Platon que l'âme, étant une idée, porte en elle, comme toute idée, le caractère de l'immutabilité et de l'éternité ; mais je sais qu'elle est une force active ; je sais qu'aucune force ne périt ; je ne comprends pas qu'une force perde son essence ; et comme l'essence de l'âme est de penser, d'avoir conscience de soi, d'aimer, d'être libre, de concevoir l'infini et d'y aspirer, je ne comprends pas qu'elle puisse déchoir de son essence, non plus que de son être. Je ne comprends pas l'anéantissement d'un corps ; comment comprendrais-je l'anéantissement d'une âme ? Un corps ne perd jamais ce qui le rend possible, c'est-à-dire, ne cesse jamais d'occuper un point de l'espace. Pourquoi un esprit perdrait-il jamais ce qui le rend possible, et cesserait-il de participer à la vérité, d'occuper le milieu moral où il a puisé son être ?

Je ne veux pas dire cependant que nous trouvions dans la nature de l'âme une raison nécessaire de son immortalité. Nous y puisons de quoi croire, présumer, espérer, voilà tout. Et il ne saurait en être autrement. Ce n'est pas ici une question de fait, comme on peut le dire de la spiritualité, c'est une question de raisonnement : nous pouvons conclure l'immortalité, non la saisir. Pour arriver à une conclusion nécessaire, il faut un principe nécessaire. Or, nous sommes-nous appuyé jusqu'ici sur quelque principe nécessaire ? J'ai dit d'abord que je ne puis comprendre l'anéantissement d'une force, ensuite, que je ne comprends pas davantage qu'une force perde les conditions nécessaires de son existence, ce qui constitue sa nature propre, son essence. Mais cette double impossibilité ne marque-t-elle pas plutôt les limites de mon intelligence que la nature des choses ? L'indestructibilité des forces est un fait naturel. On ne saurait admettre l'anéantissement qu'en admettant le miracle, et admettre le miracle, c'est supprimer la science. Je le sais : mais que conclure de là ? la présomption. Non, la nécessité de l'immortalité. Sans doute encore les conditions de l'existence sont nécessaires, mais les existences sont contingentes. Tel ou tel corps particulier ne peut être qu'à telles conditions, telle ou telle âme ne peut être non plus que si certaines conditions sont remplies ; mais il ne s'en suit pas du tout que ce corps ou cette âme soient immuables comme les conditions qui les font être.

Ce point de vue présente encore une autre difficulté. Comment le concilier avec le dogme de la création ? Qu'aucun être ne doive finir, on peut le concevoir dans les systèmes qui admettent que rien n'a commencé. Mais, si l'être est sorti du néant, pourquoi n'y rentrerait-il pas ? Pourquoi le même décret qui a marqué le moment du passage du néant à l'être, n'aurait-il pas fixé du même coup le moment du retour de l'être au néant ? Si l'indestructibilité appartient à l'essence de l'âme, ce n'est pas assez de dire qu'elle est immortelle, il faut dire qu'elle est éternelle ; il faut dire avec Platon qu'elle n'est soumise ni à la naissance ni à la mort (1), »

(1) *Phèdre*.

et avec Plotin qu'« elle possède la vie par elle-même (1). » Ainsi, non-seulement il n'y a rien dans la nature de l'âme qui impose à la raison la nécessité de l'immortalité, mais encore le caractère de nécessité est contraire à la raison, parce qu'il est incompatible avec l'idée d'un Dieu créateur. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il n'y a rien dans l'idée de Dieu et rien dans la nature de l'âme qui soit incompatible avec l'immortalité. Mais il faut s'arrêter là. Si l'on veut prouver que l'âme non-seulement *peut*, mais *doit* survivre au corps, il faut sortir du point de vue métaphysique et interroger la théodicée et la morale (2).

De Lignac, disciple de Descartes, ne pouvait pas, dans la question de la nature et de la destinée de l'âme, se placer sur un autre terrain que celui que nous venons de parcourir ou d'indiquer. Mais tous les aspects de la question ne l'ont pas également frappé, et il ne les a pas tous distingués avec la même netteté. Le problème général peut se diviser, ainsi que nous venons de le voir, en plusieurs questions particulières : L'âme est-elle distincte du corps ? Si elle est distincte du corps, peut-elle subsister indépendamment du corps auquel elle est actuellement unie ? Si elle le peut, se doit-elle nécessairement ? S'il n'y a pas une solution métaphysique de cette dernière question, dans quel ordre d'idées faut-il le placer pour la résoudre ? Sans entrer dans trop de détails, il ne nous sera pas difficile de montrer que, si de Lignac a été quelquefois heureusement inspiré, s'il a saisi fortement ce qu'il a touché, il a négligé des éléments essentiels, et que l'enchaînement logique des questions lui a presque toujours échappé, en un mot, que sa démonstration est loin d'avoir la rigueur que la science est en droit d'exiger.

Nous reconnaissons sans peine qu'il y a peu de chose à lui reprocher dans la question de la distinction des deux substances. Guidé par son principe, qui est celui de Descartes, à savoir que l'âme se connaît comme substance, et, par la sagacité de son sens

(1) *Enn.* IV, livre 17, § 3. Traduct. de M. Bouillet.

(2) *Cours* de M. Saisset, avril, mai et juillet 1855.

psychologique, il a marqué avec netteté, comme je l'ai fait observer ailleurs, les contours de la sphère d'activité du principe intelligent, et séparé profondément le rôle de l'âme de celui du corps, dans les phénomènes complexes où se mêle et semble se confondre leur action. Soit qu'il établisse les différences qui existent entre le sens de l'individualité et celui de la coexistence du corps, c'est-à-dire, pour traduire sa pensée dans notre langage, entre la connaissance de l'âme et celle du corps ; soit qu'il fasse ressortir l'impossibilité de rapporter la sensation aux nerfs ou le mouvement volontaire aux muscles, ou encore qu'il relève comme une hypothèse que rien ne justifie, l'opinion qui fait de l'âme une harmonie, il faut accepter ses conséquences ou rejeter son principe. Sa démonstration est rigoureuse, et s'impose à tout spiritualiste qui prend pour point de départ l'observation de la conscience et n'attribue à l'âme que ce qu'elle reconnaît elle-même lui appartenir.

Mais, dans la question de l'immortalité, l'application qu'il fait du principe ne satisfait que médiocrement. De Lignac ne veut pas qu'on traite cette question par ce qu'il appelle la méthode des abstractions ; il s'imagine que c'est là une question de fait (1), et qu'en posant le sentiment de l'individualité comme la substance de l'âme, il pose en même temps son immortalité. Or, rien de moins motivé, pour ne pas dire de plus étrange, qu'une telle opinion. L'immortalité, qui embrasse l'avenir, ne saurait jamais être l'objet d'une perception, la perception ne s'appliquant qu'au présent. Tout ce que de Lignac serait en droit de dire, son principe admis, c'est que la mort n'est point pour l'âme, comme on peut le croire des autres forces, une transformation, et que la personnalité lui reste, quel que puisse être l'état qui lui est réservé après la dissolution des organes auxquels elle est unie ; et c'est là sans doute sa pensée ; car il a beau se dire qu'il s'agit d'une question de fait, il est obligé de faire appel au principe de l'indestructibilité des forces pour soutenir son système et faire sortir du sentiment de la personnalité la certitude de la pérennité. Sa démonstration se ramène donc aux termes de toute démonstration de l'immortalité. Que l'âme soit une substance dont l'essence pure est d'avoir conscience d'elle-

(1) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 326...342, *passim*.

même ou une force qui pense, qui aime, qui veut, qui conçoit l'éternel et l'infini, son immortalité n'est donnée que par des principes qui n'ont pas le caractère de principes de la raison. Elle n'est donc donnée que comme possible, et non comme nécessaire ; et de Lignac n'est pas plus dispensé que les autres de sortir du point de vue métaphysique pour atteindre à la nécessité. Il est vrai qu'il ne s'en est pas cru dispensé (1) ; mais, comme si toute la question eût été résolue pour lui par la psychologie et la métaphysique, il ne fait que glisser sur les arguments que fournissent la morale et la théodicée. C'est là pourtant, il faut le répéter, le point capital, et non pas, comme il le prétend, le sentiment de l'individualité (2). Si Dieu n'existait pas, qui rendrait l'immortalité nécessaire ? Mais, en retour, si Dieu existe, Dieu étant juste et bon, l'âme est immortelle (3).

Nous croyons devoir ne pas poursuivre plus loin l'examen du système de l'abbé de Lignac sur la grande question que nous étudions avec lui : nous n'y trouverions aucun enseignement. Il y aurait peut-être quelque intérêt à examiner la réfutation qu'il fait des systèmes contraires au sien, et surtout à le suivre dans la discussion de celui du P. Roche, auquel il a consacré un long chapitre, parce qu'il y met en relief quelques-unes des graves conséquences qui sortent de l'oubli du principe de la connaissance de l'âme à titre de substance. Mais il nous semble que notre but est atteint. Après avoir exposé le système de l'abbé de Lignac, nous en avons indiqué les défauts et les mérites ; nous avons essayé de rétablir la vérité, quand elle nous a paru méconnue ; nous pouvons donc omettre sans inconvénient les observations auxquelles donne lieu la réfutation du système du P. Roche. Nous retrouverons d'ailleurs dans nos conclusions l'occasion d'indiquer les dangers auxquels s'expose tout système, même toute doctrine spiritualiste qui se place à un autre point de vue que celui de Descartes.

(1) Voir l'*Exposé*, p. 109. — *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 347-48.

(2) *Témoignage du Sens intime*, 3^e vol., p. 326.

(3) *Traité des Facultés de l'âme*, de M. Ad. Garnier, 1^{er} vol., p. 16. — *La Religion naturelle*, 3^e partie.

CONCLUSION.

En prenant de Lignac pour sujet d'étude, nous ne nous étions pas proposé un but exclusivement historique. Nous ne voulions pas seulement restituer une page à peu près effacée de l'histoire du Cartésianisme, ou tirer de l'oubli les opinions de quelques esprits éminents, tels que Buffon, Fréret, Fontenelle, sur certains points de psychologie ou de métaphysique, et, en groupant autour de notre personnage principal ses adversaires contemporains, rappeler incidemment quelques-uns des traits de l'esprit philosophique du XVIII^e siècle. Nous voulions aussi chercher dans le spectacle que nous nous donnions, un enseignement. Bien que l'histoire des spéculations de la pensée ait un charme particulier, de telle sorte que les drames les plus éclatants de l'histoire des royaumes et des empires pâlissent, aux yeux de l'homme qui pense, devant le spectacle des efforts de l'esprit humain, dans l'arène toujours ouverte où il lutte contre la vérité qui résiste, ou contre l'erreur qui se précipite, cependant, s'il ne s'agissait ici que de satisfaire une vaine curiosité, si l'histoire de la philosophie n'était qu'un spectacle, si elle ne se proposait d'autre but qu'elle-même, si elle ne servait à nous affermir dans la vérité

ou à la découvrir, elle ne vaudrait pas une heure de peine, comme le disait Pascal, en parlant de la philosophie tout entière.

Nous ne nous sommes pas fait illusion sur la valeur de l'abbé de Lignac. Nous n'avons pas cherché chez lui ce que l'on trouve dans les maîtres de la pensée : il n'a pas donné des vérités nouvelles, il n'a pas éclairé d'un nouveau jour les vérités qu'il a rencontrées chez ses prédécesseurs. Sauf quelques observations de détail qui accusent la sagacité du sens psychologique, sauf deux points qui ont sans doute leur importance, le dernier surtout, la connaissance directe, immédiate du corps propre, et le rôle de l'activité libre dans l'achèvement de la connaissance, sa philosophie offre peu de chose qui mérite d'être recueilli. Encore ces deux vérités n'ont-elles pas été mises dans tout leur jour ; ce sont des germes qui auront besoin d'être fécondés. Mais, s'il n'est pas un maître, s'il ne nous donne pas des vérités nouvelles, il a la méthode qui apprend à en découvrir, ou à s'assimiler celles qui ont été découvertes. Il est, si je puis ainsi dire, un argument en faveur de la méthode psychologique. C'est là le point de vue qui a dominé notre étude. De Lignac a dans sa nature bien des dispositions qui peuvent égarer et jeter dans des voies dangereuses : il n'aime pas à penser comme les autres ; il s'enferme volontiers dans ses idées ; il a toutes les préoccupations du sens propre. Mais, soutenu par Descartes, il marche d'un pas sûr au milieu des questions les plus graves de la psychologie et de la métaphysique, et, grâce à la fermeté de son premier principe, il conserve dans son système toutes les vérités essentielles.

Que trouvons-nous, en effet, dans ce système, si nous voulons nous en tenir à ce qu'il offre de vraiment important ? Précisément ce qu'il y a dans Descartes, et ce que donnera toujours le fait de conscience pris pour point de départ. Nous voyons à la base le moi, être réel et vivant qui, en prenant tout d'abord possession de lui-même, comme le sujet du *cogito, ergo sum*, en s'assurant avant tout de son être propre, de l'unité et de l'identité de la personne, se sépare par cela même de ce qui n'est pas lui, et ne craint pas de se confondre, soit avec la matière, soit avec l'être absolu ; puis aussitôt, sortant des profondeurs de la conscience, le Dieu de

Descartes, avec le même caractère et les mêmes attributs. De Lignac saisit même plus fortement que le Maître ce qu'il y a d'actif et de vivant dans le moi, dans la première réalité, puisqu'il y prend le type de toute cause et de toute substance, le type de toute réalité. Dieu, il est vrai, ne se révèle pas à lui comme le type de la perfection. Ce n'est pas la faiblesse de sa pensée, c'est la faiblesse de sa nature qui le conduit à la suprême puissance et à la suprême intelligence; mais comme c'est toujours la conscience qui est son point de départ, et, comme c'est une cause sans cesse agissante qui s'offre à lui, une cause dont il se sent dépendant, dont il reconnaît la souveraine puissance au moment même où il s'en déclare le sujet, son Dieu ne peut être une vaine abstraction, mais un Dieu réel, vivant, déterminé, qui ne peut être inférieur à ce qui tient de lui la vie, la personnalité, l'existence. Ebloui par Malebranche, il n'a pas toujours conservé à Dieu dans toute sa pureté cette personnalité dont il trouvait l'image dans la conscience : il attribue la création à une volonté pure, sollicitée uniquement par l'intelligence; mais, ce point excepté, son Dieu a tous les attributs que la raison reconnaît, et qui découlent de la conception d'un Dieu personnel et parfait : il a une existence distincte, indépendante, absolue; il est la suprême intelligence, la liberté infinie; il embrasse tous les êtres dans sa pensée et sa sollicitude. En outre, il ne se révèle pas à l'homme seulement par l'action qu'il exerce incessamment sur sa conscience; il se manifeste aussi dans tous les actes de sa raison, dans la conception de ses idées, dans l'économie de sa vie, dans l'ordre du monde.

Il y avait un point faible dans la psychologie de Lignac, et c'était son premier principe. Il avait altéré le principe de Descartes, le *cogito, ergo sum*; il avait mis toute la substance de l'être dans le sentiment de l'individualité, confondant ainsi l'idée de l'être avec l'être même; mais tout l'édifice ne tombait pas avec la première pierre; car au-dessous restait le fondement réel, le roc et l'argile, la substance même du moi; et l'on pouvait y placer ce que Descartes y avait construit, la science de l'âme et la science de Dieu. Telle est la vertu du principe Cartésien. De même que tout système qui ne s'appuie pas sur lui manque de base, parce que lui seul donne l'être concret et vivant, par la perception directe

de la substance, ainsi, quand on y asseoit la pensée, on peut se tromper sans rien compromettre. La force du principe retient au centre des vérités essentielles, et les écarts de la méthode se corrigent par la méthode même.

L'histoire des erreurs de l'esprit humain pourrait s'appeler l'histoire des erreurs ou des défaillances de la méthode. Le *xviii^e* siècle s'est acquis une juste gloire par l'indépendance de la pensée, par l'amour de la vérité, par son besoin de l'évidence et de la lumière : par là, il continuait la grande tradition Cartésienne et méritait bien de la philosophie. Mais il n'avait pas su aller jusqu'au bout dans la voie tracée par Descartes, et n'avait pris, pour ainsi dire, que la moitié de sa pensée. Il avait oublié à quelle source le législateur de la méthode avait puisé : de sorte que, méconnaissant la condition même de l'évidence, et le premier titre de légitimité de la loi qu'il prétendait suivre en toute chose, il s'était trahi lui-même dans la partie la plus élevée de la science de l'homme, et presque constamment égaré dans la métaphysique et la psychologie. C'est ce qui nous a frappé surtout dans la revue que fait de Lignac des opinions et des systèmes philosophiques de quelques-uns de ses contemporains ; et c'est ainsi que ses adversaires concourent avec lui au but que nous nous étions proposé, témoignant, non plus en faveur de l'importance, mais de la nécessité de la méthode psychologique. En voyant tant d'esprits éminents se perdre dans les erreurs les plus grossières, hésiter sur les vérités les plus certaines ou les méconnaître entièrement, comment en effet, je ne dis pas seulement se fortifier dans sa foi au grand principe de Descartes, et sentir que c'est un devoir rigoureux pour l'homme qui aime la vérité, qui la respecte et ose y prétendre, de demander à ce principe son point d'appui, mais se persuader que l'esprit humain n'a chance de voir clair dans les ténèbres de ce monde qu'à la lumière du flambeau allumé par ce ferme et prudent génie ?

Aussi ne peut-on pas voir sans regret le mouvement de réaction qui se produit contre Descartes, et qui tend à renverser, avec son premier principe, le code de lois sages qu'il a promulgué. Il nous semble que c'est le génie de l'aventure qui resuscite dans le monde philosophique. Le *xviii^e* siècle renaît avec

son dédain de la métaphysique de Descartes ; on dévie de son point de départ ; on éteint le flambeau de l'évidence dans la recherche des causes : on retourne au moyen âge ; on recule jusqu'à l'animisme. Il y a des spiritualistes qui semblent ne pas se douter que le principe de l'unité, admis dans l'homme, entraîne à l'unité absolue. Mais qu'il le sachent ou qu'ils l'ignorent, on a beau vouloir fixer une limite à la puissance de l'âme, le principe de l'unité absorbe et engloutit tout. Si l'on veut que l'âme fasse elle-même ce qu'on a appelé spirituellement le *pot au feu de la vie animale*, il faudra bien qu'elle fasse le corps lui-même ; comme le crustacé fait sa coquille, et qu'elle sécrète, non pas la pensée, mais les organes. Toute l'histoire est là pour attester les affinités du panthéisme et de l'animisme.

Rien n'est sacré pour un philosophe, comme la vérité. Si la vérité est du côté du principe de l'unité, il faut quitter Descartes et se ranger hardiment du côté de Plotin ou de Spinoza. Mais qu'on ne s'imagine pas pouvoir sans inconséquence rester spiritualiste avec le principe de l'unité admis pour expliquer la nature humaine. L'esprit et la matière seront distincts, mais comme des abstractions, comme l'empreinte est distincte de la cire : rien de plus. Si l'âme n'est pas une force pure, séparée dans son essence des forces qui lui sont associées, des forces physiologiques comme des forces physiques et chimiques, la personnalité humaine n'est pas autre que l'individualité de la plante ou de l'insecte ; et tout s'abîme dans l'infini.

On se plaît à accuser Descartes d'avoir donné à l'âme une base étroite ; mais, sans relever ici l'accusation, on peut dire du moins que cette base est ferme et solide, que l'on peut y élever avec assurance l'édifice du spiritualisme, et avec lui tout l'édifice de la connaissance, ce qui ne peut se dire d'aucune autre doctrine. Nous avons vu un esprit, qui n'avait pas pour lui la supériorité, sans autre appui que le principe de Descartes fortement saisi, la perception directe de l'âme par elle-même, construire un système, défectueux sans doute dans beaucoup de parties, mais capable enfin d'abriter les croyances les plus chères de l'homme ; tandis que d'autres, plus favorisés, n'ont su où reposer leur tête, ou n'ont élevé que des édifices fragiles et fantastiques, qu'il a suffi

de toucher pour les renverser. L'absence de méthode, c'est-à-dire de la méthode cartésienne, en philosophie, aboutit au scepticisme ou au panthéisme : au scepticisme, chez les esprits sensés, qui ne peuvent rompre complètement avec l'expérience et la raison, au panthéisme, chez les esprits rigoureux qui ne reculent devant aucune des extrémités de la logique. Pascal dit : « Nous voguons » sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un » bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher » et nous affermir, il branle et nous quitte ; et si nous le suivons, » il échappe à nos prises, nous glisse et fait d'une fuite éternelle. » Rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel, et, » toutefois, le plus contraire à notre inclination. Nous brûlons » de désir de trouver une assiette ferme et une dernière base » constante, pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini ; mais tout » notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. » Cet état dont parle Pascal, cette mobilité, selon lui si naturelle à l'homme, et ce désir constant de trouver une assiette ferme, cette contradiction de l'intelligence et du cœur ne cesse en philosophie que pour ceux qui fondent leur foi sur le principe de Descartes, sur cette base qu'on ébranle aujourd'hui. C'est là seulement qu'on peut édifier une tour qui s'élève à l'infini sans que le fondement craque. Toute autre base chancelle, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.

TABLE DES MATIÈRES.

	PAGES.
<u>Avant-propos</u>	1
<u>Introduction</u>	3
 1^{re} PARTIE. — EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE DE L'ABBÉ DE LIGNAC.	
<u>CHAPITRE I^{er}. — De la Connaissance de l'Ame</u>	1
<u>CHAPITRE II. — De la Connaissance des Corps. — Des rapports de l'Ame avec le Corps</u>	17
<u>CHAPITRE III. — De la Connaissance de Dieu et de ses Attributs</u>	34
<u>CHAPITRE IV. — Théorie des Idées</u>	56
<u>CHAPITRE V. — De la Liberté</u>	75
<u>CHAPITRE VI. — De la Spiritualité de l'Ame</u>	84
 II^e PARTIE. — HISTOIRE ET POLÉMIQUE	
<u>CHAPITRE I^{er}. — Rapports avec Descartes, Malebranche, et Leibnitz</u>	115
<u>CHAPITRE II. — De Lignac et Maine de Biran</u>	140
<u>CHAPITRE III. — Critique de la Métaphysique et du Scepticisme de Buffon</u>	160

	PAGES.
CHAPITRE IV. — Condillac. — Helvétius. — Réfutation du livre <i>de l'Esprit</i>	177
CHAPITRE V. — Fréret. — Critique de l'Athéisme et du Pan- théisme.....	187
CHAPITRE VI. — Critique de l'Optimisme de Charles Bonnet et de l'Idéalisme du chevalier de Forbin-Janson.....	199
CHAPITRE VII. — Bayle. — Collins. — Réfutation du traité de Fontenelle sur la <i>Liberté</i>	210

III^e PARTIE. — EXAMEN CRITIQUE.

CHAPITRE I ^{er} . — Critique de la Théorie de la connaissance de l'Ame.....	229
CHAPITRE II. — Critique de la Théorie de la connaissance ex- térieure.....	248
CHAPITRE III. — Critique des Preuves de l'existence de Dieu.....	264
CHAPITRE IV. — Critique de la Théorie des Idées.....	283
CHAPITRE V. — Critique de la Démonstration de la Liberté... ..	295
CHAPITRE VI. — Critique de la Démonstration de la spiri- tualité de l'Ame.....	305
Conclusion.....	315

VU ET LU :

A Paris, en Sorbonne, le 19 août 1862, par le Doyen de la
Faculté des Lettres de Paris.

J.-VICT. LE CLERC.

PERMIS D'IMPRIMER.

Pour le Vice-Recteur :

L'Inspecteur de l'Académie,

CH. CABOCHE.

Châlons-sur-Marne, imp. T. Martin



